STUDII SU DANTE

DI

LORENZO FILOMUSI GUELFI

CITTÀ DI CASTELLO
TIPOGRAFIA DELLO STABILIMENTO S. LAPI

1908

AL LETTORE

Di questi *studii*, quattordici sono inediti: inedita è pure la *nota* di mio fratello Francesco, in fine del volume. Gli altri han già visto la luce, quali in opuscoli, quali in periodici letterarii; ma ora ricompaiono con aggiunte, correzioni e note d'una certa importanza. Nessuno però può dirsi rifatto: i due o tre, su cui la critica giusta o " un poco di mio ingegno „ m' han fatto sorger de' dubbii, gli ho scartati senza esitare: di parecchi tra gli altri avrei forse potuto o dovuto rifar la parte bibliografica; ma per evitar che prendessero troppo vaste proporzioni, anche la parte bibliografica ho lasciata qual era. Aggiungendo però, qua e là, qualche nota; ristampando, dopo averle adattate alle nuove esigenze del volume, le recensioni che a suo tempo pubblicai di alcuni tra i più importanti studii apparsi, dopo i miei, sullo stesso argomento; aggiungendo, infine, anche qualche recensione nuova, credo d'aver supplito discretamente a quelle deficienze bibliografiche, che, per effetto del tempo trascorso dalla prima pubblicazione ad oggi, dovevano di necessità verificarsi in parecchi di questi miei *studii*. Solo per qualcuno ho creduto che il meglio fosse sopprimere addirittura la bibliografia: perchè essa, com' era al tempo della prima pubblicazione, sarebbe oggi apparsa troppo meschina cosa; rifatta, avrebbe data al relativo *studio* un'ampiezza sproporzionata, forse, all' importanza dell'argomento.

Col che non intendo d'aver fatto altro, se non un'eccezione al metodo costantemente seguìto in questi miei *studii*, di confutar prima l'opinioni degli altri, per lo meno le principali, sgombrando così il terreno alla mia; non già una concessione al metodo più spicciativo, che pur conta oggi molti seguaci tra i dantisti, e che consiste nel trascurare l'opinioni degli altri o nell'accennarle solo incompletamente o incidentalmente, talvolta anche con mal celato disprezzo. Si viene, con questo metodo, a bandir la polemica, che dà una certa vivacità e accresce interesse a queste nostre disquisizioni esegetiche; oltre di che, con la rinuncia a dimostrar falsa l'opinione altrui, si rinuncia a un mezzo efficacissimo d'accrescer valore alla nostra; o, per lo meno, oggi che le questioni dantesche son tutte questioni vessate, al vantaggio non trascurabile di mostrar l'utilità, se non la necessità di tornare su qualcuna di esse.

Ma un'altra ragione m' ha dissuaso dal rifare addirittura pur qualcuno tra i miei *studii* già pubblicati, che n'avrebbe forse avuto maggior bisogno, e non soltanto per la parte bibliografica, ma anche per qualch'altra cosa; come per qualche dimostrazione da sfrondare, o per taluni argomenti da disporre in modo diverso, o che so io; e poichè questa ragione la trovo egregiamente espressa nella prefazione del De Amicis alla seconda edizione del suo *Idioma gentile*, credo inutile, se pur non sarebbe dannoso, esprimerla con parole mie: non è possibile, egli scrive, " fare una seconda volta il lavoro con l'ardore e con la serenità con cui si condusse la prima. Ardore e serenità s'avevano appunto perchè non si vedevano certe difficoltà, perchè s'aveva fede di non errare e si raccoglievano tutte le forze su certi lati soltanto del soggetto, che erano quelli che più ci attraevano e ci riuscivan più facili. Il libro rimpastato avrebbe meno difetti, ma meno spontaneità e meno vita, vale a dire il più grave dei difetti in un'opera ecc. " Giustissimo; e " detto l'ho " per qualche critico, caso mai trovasse che c'è ancora in qualcuno di questi miei *studii* quella " imperturbata serenità ", che a lui parve un difetto, e che, invece, a me pare una qualità apprezzabile; poichè, se c'è e dove

c' è, essa è spontanea ; e, come tale, è un mezzo efficace di persuadere il lettore : come pretendere che questi si convinca delle nostre argomentazioni, se noi stessi, nell'esporle, ci mostriamo incerti e dubbiosi ? Chi non arde non incende, direbbe Jacopo Passavanti.

Non mi fo illusione, del resto : a mano a mano, pubblicando alla spicciolata i già editi tra questi miei *studii,* mi son dovuto convincere che ormai tutti i dantisti hanno già accettata, sulle principali questioni controverse intorno a Dante, qualcuna delle opinioni messe fuori dagli altri, o han già manifestata, ne' proprii scritti, un'opinione loro propria ; e che non è impresa facile indurli a modificarla, e, quel che più importa, indurli a confessare d'averla modificata per gli altrui ragionamenti : questo è nell'umana natura, ed io non intendo, con l'esprimere questa mia convinzione, recare offesa alla sincerità di chicchessia. Oltracciò, io manifesto, in ciascuna questione, quasi sempre, opinioni, che, se la sterminata bibliografia su Dante me lo permettesse, direi nuove e del tutto mie ; nulla aborrendo di più, nell'esegesi dantesca, che quel venir togliendo qualche cosa da un' interpetrazione, qualche altra da un'altra, e cavarne fuori un' interpetrazione, dirò così conciliativa ; come fa spesso, per citarne uno, il Tommaseo : e queste mie opinioni son quasi sempre un po' ardite ; perchè è naturale che a cercar di risolvere questioni vecchissime, come appunto son le dantesche, ci voglia dell'ardimento : ora, è altrettanto naturale che opinioni siffatte non trovino là per là il terreno disposto ad accoglierle. E massimamente nel campo della critica dantesca ; chè, mentre tutti predicano che in questo campo c' è molto da rifare ; se qualcuno rifà, tutti gridano la croce addosso all' innovatore. Aggiungi che io non occupo alcun " alto seggio „ ; vivo fuor d'ogni combriccola letteraria ; non soglio, per dirla con parole del Foscolo, " adulare per essere adulato : amo ciò che mi par bello, difendo ciò che mi sembra vero „ ; condizioni anche queste non molto favorevoli alla fortuna immediata d'un libro. Non saprei dunque ragionevolmente sperare, se non questo, che col tempo, qualche studioso scevro di preconcetti

abbia a riconoscere che c' è pure in questo volume qualche idea non del tutto immeritevole d'esser presa in considerazione. Ad ogni modo, vagliami il grande amore, cagione assolutamente unica di questi miei *Studii su Dante*.

Popoli (Abruzzo), Luglio del 1908.

I.

I SUPERBI DELL'INFERNO*

---

* Pubblicato a Torino, pei tipi di V. Bona, nel 1889: ritoccandolo leggermente, ho fuse con esso alcune considerazioni contenute in altro mio scritto, pubblicato nell'*Alighieri, rivista di cose dantesche*, anno I, 1889-1890, pagg. 309-313, col titolo *Ancora dei superbi nell'Inferno di Dante*.

I.

Pietro di Dante, nel suo commento al poema del padre, crede che nel quinto cerchio dell'Inferno, immersi nella *belletta negra* della palude Stige, si trovino, non solo gl'iracondi e gli accidiosi, ma anche i superbi e gl'invidiosi; altri antichi commentatori invece parlano solo d'iracondi e d'accidiosi; e qualcuno, il Daniello, de' soli iracondi. De' moderni, chi sta con Pietro di Dante, chi col Daniello e chi con gli altri; e di coloro che non seguono Pietro di Dante, c'è chi non osserva nemmeno che, se non s'accetti l'interpretazione di Pietro, la rassegna de' peccati, fatta da Dante nel suo Inferno, è incompleta; c'è chi nota la difficoltà, ma non la risolve; e c'è infine chi s'affatica di dare ai superbi e agl'invidiosi or questo, or quello de' cerchi infernali. Insomma de' soli iracondi è indisputabile che Dante gli abbia collocati nel quinto cerchio; degli altri si può disputare e si disputa ancora. Io m'occuperò, per ora, de' superbi.

II.

In quanto all'opinione di Pietro di Dante, essa pare a me senz'altro da rifiutare; e non ci spenderei sù parole, se non la vedessi sostenuta con piena convinzione dall'illustre Del Lungo,[1] e.

---

[1] «. . . . de' superbi, per la diligenza de' migliori commentatori, non si dubita più ch'ei non sien compresi nella prima regione, quella cioè che termina con la palude Stige, appiè delle mura di Dite». V. Del Lungo, *Diporto dantesco*, *Nuova Ant.*, vol. XXII, fasc. IV, aprile 1873 [ristampato nel vol. *Pagine letterarie e ricordi*, Firenze, Sansoni, 1893. Avverto che le parentesi quadre indicano le note aggiunte in questo volume].

malgrado che il Bartoli,[1] già dal 1887, abbia valorosamente confutato più d'uno degli argomenti del Del Lungo, accettata pur da qualche recentissimo commentatore. Secondo Pietro e i suoi seguaci, rappresentante de' superbi nell'Inferno dantesco sarebbe Filippo Argenti; e certo essi si fondano (il Del Lungo anzi lo dice espressamente) sull'averlo il poeta detto *persona orgogliosa*,[2] cioè «dominata da quel supremo grado della superbia, che è l'orgoglio, l'arroganza».[3] Ma *orgoglio* ed *arroganza*, in Dante specialmente, non sono lo stesso che *superbia*. Innanzi tutto, orgoglio deriva da ὀργή, che significa *ira*: so bene che il criterio etimologico è spesso fallace; ma certo, trattandosi di scritture antiche, esso ha molto maggior valore, che non trattandosi di scritture moderne; e quasi direi che ci si ricorre con tanto profitto per quelle, con quanto svantaggio s'invocherebbe, in più casi, per queste. Inoltre, lo stesso Dante adopera più volte nel suo poema la parola *orgoglio*, ma non mai nel senso di *superbia* così esclusivo, che non ne ammetta qualche altro, sia pure affine: l'*orgoglio*, che con la *dismisura* fu generato a Firenze dalla *gente nuova* e da' *subiti guadagni*;[4] l'*orgoglio* di Malacoda, che si spegne per l'accenno di Virgilio al *voler divino* e al *fato destro*, così che il furioso demonio si lascia cadere a' piedi l'uncino e comanda agli altri Malebranche di non ferir Dante,[5] non accennano tanto a *superbia*, chi voglia sottilmente considerare, quanto a *baldanza*, *arroganza*, *insolenza* il primo; e a tutt'e tre queste cose, e ad *ira* insieme, il secondo. Nè può dirsi *superbia l'orgoglio de' colombi adunati alla pastura*,[6] nè accennano esclusivamente a *superbia* gli *orgogli umani*, a cui è freno il ricordo della sconfitta di Serse;[7] nè l'*orgoglio degli Aràbi*, atterrato dal *sacrosanto segno* dell'impero romano.[8] L'*orgoglio* è solo «tal-

---

[1] V. *St. della lett. it.*, Firenze, Sansoni, 1887, vol. VI, parte I, pag. 53-74. Il B[illegible] punita nel quinto cerchio che la sola ira, distinta in ira aperta e in ira che cova dentro l'animo (pag. 58): quanto all'accidia, alla superbia e all'invidia, comincia col dire, che «in tanta abbondanza [illegible] nell'*Inferno* di Dante (pag. 53); e finisce col concludere «che l'ordinamento morale della prima parte dell'*Inferno*, presenta delle difficoltà (qualunque ne sia la ragione) insormontabili» (pag. 74).

[2] *Inf.*, canto VIII, v. 46.

[3] Casini, *Commento alla Div. Comm.*, Firenze, Sansoni, 1889.

[4] *Inf.*, XVI, v. 74. «Sono montati in superbia et sono diventati or[illegible] dunque, anche per lui, superbia e orgoglio non sono la stessa cosa.

[5] [illegible] XXI [illegible]

[6] *Purg.*, II, v. 126.

[7] *Purg.*, XXVIII, v. 72.

[8] [illegible]

volta più che superbia», scrive il Tommaseo: in generale «è soverchia stima di sè», «smisurata stima di sè, che ci porta a prezzare noi stessi più de' migliori di noi»:[1] ma più che a queste definizioni moderne, noi dobbiamo, per distinguere nettamente l'orgoglio dalla superbia in Dante, risalire ai teologi del medio evo, a San Tommaso, per esempio, tanto studiato da Dante;[2] e vedere che cosa propriamente fosse per San Tommaso, e quindi, con tutta probabilità, anche per Dante, il peccato di superbia. Ma di ciò più innanzi; per ora torniamo all'Argenti. «Quei fu al mondo persona orgogliosa», scrive Dante; cioè un *superbo*, interpetrano i seguaci di Pietro: ma, a parte che più innanzi è detto *bizzarro*, che i più interpetrano per *stizzoso*, *iracondo*;[3] a parte che Virgilio lo respinge, gridandogli «*via costà con gli altri cani*»; ed ai cani potrà darsi l'ira, non la superbia; a parte tutto ciò, di questo Filippo Argenti quegli che pare ne sappia di più è il Boccaccio; e il Boccaccio, sí nel commento al poema di Dante, come nel *Decamerone*,[4] lo dice *iracondo*, non *superbo*. L'Ottimo lo dice «cavaliere di grande burbanza»; ma anche la *burbanza*, «orgoglio insultante e brusco»,[5] par che s'avvicini più all'*iracondia*, che alla *superbia*. Della stessa famiglia di lui, gli Adimari, Dante non dice *superba*, ma *oltracotata schiatta*;[6] e *oltracotato* vale *temerario*, *insolente*; come *temerarietà*, *insolenza* vale *l'oltracotanza*, di cui il messo celeste rimprovera i demonii alla porta della città di Dite:[7] e quella schiatta s'*indraca dietro a chi fugge*, cioè «piglia animo e fierezza di drago», come spiega il Cesari;[8] e anche questo è più da *iracondo*, che da *superbo*.

Ancora, se i superbi si trovassero nel quinto cerchio, il peccato di superbia sarebbe stato da Dante considerato come peccato d'incontinenza; poichè è noto che fuori della città di Dite non sono puniti che gl'incontinenti:[9] ma, se così fosse, Dante si sarebbe opposto alle dottrine del primo tra i teologi del Medio Evo. Si sa che

---

[1] Tommaseo, *Diz. de' Sin.*, 3248 e 3253.

[2] La filosofia di San Tommaso fu «adunata e poetizzata dall'Alighieri». A. Conti, *St. della filosofia*, Firenze, Barbèra, 1861, vol. II, pag. 140.

[3] *Bizzarria* per *stizza* usò il Boccaccio nella novella 6ª della giornata I: e nel *Commento* spiegò *bizzarro* per *iracondo*.

[4] Giornata IX, novella 8ª.

[5] Tommaseo, *Diz. de' Sin.*, 3255.

[6] *Par.*, XVI, vv. 115-120.

[7] *Inf.*, IX, v. 93.

[8] *Bellezze di Dante*, dialogo VII.

[9] *Inf.*, canto XI, vv. 79-87.

l'incontinenza, secondo Aristotile, consiste nel godimento eccessivo de' piaceri, distinti in *ἀναγκαῖα* cioè necessarii a' bisogni del corpo; e in *αἱρετά*, cioè non necessarii, ma nondimeno desiderabili per se stessi. Tale essendo il peccato d'incontinenza, esso nasce spesso da poca forza d'animo, e può avere qualche scusa nella fragilità dell'umana natura. Ma San Tommaso esclude nettamente quest'origine e questa scusa nel peccato di superbia: « in peccato duo attenduntur, scilicet conversio ad commutabile bonum, quae materialiter se habet in peccato; et aversio a bono incommutabili, quae est formalis et completiva ratio peccati. Ex parte autem conversionis non habet superbia quod sit maximum peccatorum; quia celsitudo, quam superbus inordinate appetit, secundum suam rationem non habet maximam repugnantiam ad bonum virtutis. Sed ex parte aversionis superbia habet maximam gravitatem; quia in aliis peccatis homo a Deo avertitur vel propter ignorantiam, vel propter infirmitatem, sive propter desiderium cujuscunque alterius boni; sed superbia habet aversionem a Deo, ex hoc ipso, quod non vult Deo et ejus regulae subjici ».[1]

Infine, se Dante avesse collocati i superbi nel 5º cerchio, tra gl'incontinenti, avrebbe considerato il peccato di superbia come uno di quelli che *meno offendono Dio*: eppure il suo Boezio aveva scritto: « cum omnia peccata fugiant a Deo, sola superbia se Deo opponit »:[2] lo avrebbe considerato come uno di quelli che *men biasimo accattano*, mentre San Tommaso scrive: « ex parte aversionis superbia habet *maximam gravitatem* », con quel che segue; e dopo aver citato Boezio, soggiunge: « Propter quod etiam specialiter dicitur Jacobi, 4, quod *Deus superbis resistit* »;[3] e nell'Ecclesiastico si legge: « Odibilis coram Deo est et hominibus superbia ».[4]

Il Balbo[5] colloca i superbi nel sesto cerchio, e gl'identifica con gli eretici, fondandosi sulle parole del messo celeste a' custodi della città di Dite,[6]

> O cacciati del ciel, gente dispetta,
> Cominciò egli in su l'orribil soglia,
> Ond' esta oltracotanza in voi s'alletta?

e sulla ragione simmetrica, per la quale i « sette peccati mortali », che si purgano in Purgatorio, debbono esser puniti anche nell'In-

[1] Summ. theol. II II, quaest. 162, art. 6.
[2] Citato da San Tommaso, loc. cit.
[3] San Tommaso, loc. cit.
[4] Cap. X, 7.
[5] *Vita di Dante*, Firenze, Le Monnier, 1853, pag. 308, nota 1ª.
[6] *Inferno*, IX, [illegible]

ferno; quindi secondo il Balbo, come nel secondo, nel terzo e nel quarto cerchio son punite la lussuria, la gola e l'avarizia, così nel sesto dev'esser punita la superbia. Ma l'apostrofe del messo celeste è indirizzata ai demonii custodi di tutta la città di Dite, cioè del sesto, settimo e ottavo cerchio; e, se anche *oltracotanza* valesse *superbia*, l'essere ad essi rimproverata la superbia non implicherebbe che superbi fossero anche i dannati del sesto cerchio, ed essi soli tra i dannati de' tre cerchi, che costituiscono la città di Dite. Per quello poi che riguarda la ragione di simmetria, essa certo è uno de' motivi, onde siamo indotti a ritenere, che Dante non poteva trascurare, nell'Inferno, uno dei più gravi peccati, dei resti del quale i *già spiriti eletti* si purgano, con doloroso tormento, nel Purgatorio; ma non è punto motivo sufficiente a farci ritenere, che proprio nel sesto cerchio, e non in altro dell'Inferno, tale peccato sia punito. Se si dovesse invocare la ragione di simmetria, non al sesto cerchio, ma ad altro inferiore essa c'indurrebbe a collocare i dannati per superbia. Infine, non sarà inopportuno il notare che San Tommaso combatte l'obiezione fondata su due passi, l'uno di Aristotile, l'altro di Sant'Agostino, che l'eresia debba ritenersi una specie di superbia.[1]

Lo Scherillo[2] ha tentato di rimettere in onore una vecchia opinione, quella del Landino, che la superbia e l'invidia, i due peccati fondamentali, si trovino puniti nel lago di Cocito: rappresentanti di questi due peccati sarebbero Lucifero e i giganti. Ma, o sia una certa prolissità, dalla quale lo Scherillo non si è saputo guardare nel suo ragionamento; o sieno le frequenti digressioni, a che lo trascina la sua vasta erudizione classica, certo è che le sue ragioni non convincono; e restano ad ogni modo, più obiezioni da risolvere, che lo Scherillo non accenna nemmeno:

1ª Se nel lago gelato si trovano anche i superbi e gl'invidiosi, perchè Dante ha detto che ivi è la sede de' soli traditori?

> Onde nel cerchio minore, ove è il punto
> Dell'universo, in su che Dite siede,
> Qualunque trade in eterno è consunto.[3]

---

[1] *Sum. theol.*, II, II, quaest. 11, art. 1°.

[2] *Accidia, invidia e superbia ed i giganti nella Div. Comm.*, *Nuova Antol.*, fascicoli del 1° e del 16 novembre 1888. [Questo studio fa ora parte del volume *Alcuni capitoli della biografia di Dante* (Torino, Loescher, 1896) col titolo *I giganti nella Commedia, saggio sulla topografia morale dell'Inferno*, pag. 396-417].

[3] *Inf.*, canto XI, vv. 64-66.

2ª Come di tanti, che il poeta vede o sente ricordare nel nono cerchio (i conti di Mangona, Sassol Mascheroni, Camicione e Carlino de' Pazzi, Bocca degli Abati, Buoso da Duera, l'Abate di Valombrosa, Gianni Soldanieri, Ganellone, Tribaldello, il Conte Ugolino, l'Arcivescovo Ruggieri, frate Alberico, ser Branca d'Oria, Giuda, Bruto e Cassio),[1] nessuno è un superbo o un invidioso, ma tutti son traditori?

3ª Perchè le quattro zone concentriche del nono cerchio prendono tutte e quattro il nome da nomi di traditori?

4ª I superbi non possono dirsi incontinenti, ma neppure fraudolenti: dunque, com'è che si troverebbero tra i fraudolenti? È vero che Lucifero e i giganti, che pur peccarono di superbia, si trovano tra coloro che *usarono frode in colui che si fida*; ma o essi sono i genii del luogo (come notò il Del Lungo per il solo Anteo, che non pugnò contro Giove, e perciò è sciolto), o la lor dimora colà non può attribuirsi che ad un'eccezione, per essere stata la loro una superbia della peggiore specie, la ribellione[2] *con vie di fatto* alla divinità: questi dannati per un sì enorme peccato non sarebbe stato giustizia il confonderli con coloro, che si macchiarono delle altre specie di superbia, certo meno gravi della ribellione, *con vie di fatto*, a Dio; e, d'altra parte, non erano tanti, che si potesse assegnar loro un cerchio speciale nell'Inferno: infine, il loro peccato fu di tal gravità, che ben si trova punito, nel fondo dell'Inferno, insieme con l'altro, pur gravissimo, del tradimento.

III.

San Tommaso, nella *Summa Theologica*, consacra più capitoli al peccato di superbia. Incomincia col combattere le obiezioni, che la superbia non sia peccato,[3] e che sia peccato generale;[4] e conchiude che la superbia è peccato, e peccato speciale: dimostra anche che è peccato mortale,[5] che è il più grave[6] e il primo[7] de'

[1] [illegible] Su per giù, questa stessa obiezione fece allo Scherillo l'illustre D'Ancona: lo Scherillo l'accenna, con altre, [illegible] pag. 115, nota 1, ma non la risolve.

[2] «Decimus gradus humilitatis est obedientia, cui opponitur rebellio». [illegible] *Sum. theol.*, II. II. quaest. 162. art. 4°.

[3] II. II. quaest. 162. art. 1°.

[4] [illegible]

peccati, e che deve considerarsi come «aliquid principalius capitalibus vitiis».[1] Tutto questo, meglio che la ragione di simmetria, ci conferma nell'opinione che Dante non poteva trascurare d'assegnar ai superbi un luogo di pena nel suo Inferno. Inoltre San Tommaso riporta[2] più definizioni della superbia, tra cui quella d'Isidoro: «superbus dictus est, qui super vult videri, quam est»; e quella di Sant'Agostino: «superbia est perversae celsitudinis appetitus»: egli poi là definisce: «inordinatus appetitus propriae excellentiae».[3] Ma ciò che a me sembra di somma importanza è il passo seguente: «Superbia.... principaliter consistit in *contemptu Dei*, secundum illud Ecclesiast. 10: Initium superbiae hominis apostatare a Deo».[4] E così la definizione di San Tommaso, come questo passo, son rischiarati da quest'altro dello stesso San Tommaso, intorno all'ambizione: «illud, secundum quod homo excellit, non habet homo a seipso, sed est quasi quiddam divinum in eo; et ideo ex hoc non debetur sibi principaliter honor, sed Deo».[5] È chiaro dunque che, secondo San Tommaso, la superbia offende direttamente Dio. Vediamo ora se nella classificazione, che Dante fa de' peccati puniti nell'Inferno, si trovi questo, d'offesa diretta a Dio. E già ad ognuno sarà venuto in mente che, quando Virgilio spiega a Dante la distribuzione de' dannati nell'Inferno, dice che nel terzo girone del settimo cerchio son puniti coloro che *fanno forza nella Deitade col cor negando e bestemmiando quella*.[6] Qui bisogna distinguere due specie di peccatori; quelli che bestemmiano col cuore la divinità, e quelli che col cuore la negano: i primi sono i bestemmiatori, ed è chiaro; i secondi sono i superbi. A prima vista parrà strano, o per lo meno singolare, che Dante designi i superbi per *quelli che negano la Deità*: ma tant'è; Cristo istesso, se non esplicitamente, certo implicitamente dice che i superbi *negano Dio*. Ai discepoli, che gli domandano chi sia maggiore nel regno de' cieli, Gesù risponde: chi si sarà umiliato come questo fanciullo; e guardatevi dallo scandalizzare uno di *questi umili, che credono in me*.[7] Or se gli umili son distinti per questa caratteristica, di credere in Dio, i superbi, che si oppongono agli umili, saran quelli che in Dio non credono, cioè quelli che, come dice Dante, *lo negano*.

---

[1] II, II, quaest. 162, art. 8°.
[2] Id. id. 1°.
[3] Id. id. 2°. E Dante: «lo gran desio Dell'eccellenza», *Purg.*, XI, vv. 86-87.
[4] San Tommaso, *op. e loc. cit.*, art. 3°.
[5] *Sum. theol.*, II, II, quaest. 131, art. 1°.
[6] *Inf.*, canto XI, vv. 16-17.
[7] Matteo, cap. XVIII. V. questo passo citato a pag. 1[illegible]

Ma questo stesso è ancora più esplicitamente affermato in quel passo dell'*Ecclesiastico* (X, 14 e 15) citato da San Tommaso: «Initium superbiae hominis apostatare a Deo: quoniam ab eo, qui fecit illum, recessit cor ejus»: e *apostatare a Deo* non è nè più nè meno che ***negar Dio***. Si legga come il Le Maitre,[1] per citarne uno, illustra questo passo: «Il primo uomo è diventato superbo ed apostata, come il primo angiolo e tutti i suoi figli, che imitano la presunzione, dice Sant'Agostino, ritirano, com'egli fece, il cuor loro da colui che gli ha creati, per fare un idolo della propria loro volontà, che da loro si rende il principio ed il fine di tutte le loro azioni, quasi che viver potessero nella indipendenza del creatore, e possedere la qualità che gli è propria ed incomunicabile alla creatura, di non aver mestieri di nulla e di bastare a se medesimi per ogni cosa». E a proposito del v. 21 dello stesso cap. X dell'*Ecclesiastico* («Memoriam superborum perdidit Deus, et reliquit memoriam humilium sensu») lo stesso Le Maitre scrive: «Poichè il peccato della superbia è il maggiore di tutti gli altri, assalendo propriamente la sovranità di Dio, non bisogna stupirsi che Dio combatta i superbi, siccome li combatte e ch'ei si compiaccia nello sterminare sino alle loro fondamenta la loro grandezza». È poi curioso vedere come anche il Cesari, la cui interpetrazione[2] de' citati versi di Dante non è più sodisfacente di quella degli altri commentatori, riconosca pienamente, in altra sua opera,[3] che i superbi negano Dio. Il Cesari scrive: «Come potete voi credere, diceva a' superbi Farisei Gesù Cristo, che così accattate la gloria gli uni dagli altri? come dicesse: Egli è impossibile che con questa ambizione e superbia dobbiate mai ricever la fede. E dicea troppo vero; perchè il credere è uno abbassarsi; il che il superbo nè può nè vuole. Il credere a salute egli è un sottomettere l'intelletto all'autorità di un Dio verace che parla. Ora l'intelletto superbo, che sente la sua naturale virtù, di trovare investigando la verità, la vuol trovar egli, non vuol riceverla credendo; cioè vuole l'orgoglioso piacere di intender le cose egli da sè, non di crederle vere, perchè altri gliel dice. Ed oltre a questo, la fede propone misteri, a cui comprenderli non basta l'acume naturale dell'uomo, a cui per opposito sembrano anzi incredibili. Or egli si sdegna, che ci debba essere cosa,

[1] *La Bibbia* [illegible] *la spiegazione del senso lett. e del senso spirit.* ecc. [illegible] Le Maistre de Sacy. Venezia, Baseggio, 1793.

[2] *Bellezze di Dante,* Dial. V.

[3] *La* [illegible], ragionamenti di A. Cesari. Verona, Merlo, 1821. Rag. XXIII [illegible] 24 e 25. Cf. pure Rag. XVI, vol. I, pag. 256; [illegible] XXI [illegible] II [illegible] 18 e 19.

ch'egli non debba poter comprendere; e che gli sia comandato di crederla vera, quando a lui pare e crede poterla dimostrar falsa. L'autorità di Dio veramente porta una certezza che uguaglia la dimostrazione, ma non porta conoscimento: ma intanto l'orgoglio dell'uomo è umiliato; che questa certezza delle verità rivelate dee prendere sopra l'autorità di Dio, quando vorrebbe prenderla dalle proprie speculazioni, e dalla evidenza; cioè deve affidarsi a Dio, quando vuole appoggiarsi a se stesso, e sdegna questa umile soggezione. Ed ecco il perchè i miracoli stessi non bastano a far credere chi non vuole; perchè il miracolo non isvela o spiega il mistero, ma costringe la ragione con quella prova a confessare che la cosa debba esser vera, a suggettarsi alla verità eterna, che sulla sua parola vuol esser creduta. Or vedrete perchè gli Ateniesi come gli ebrei, così ostinatamente rigettavan la fede. Eran superbi; *ed è tanto impossibile che un Superbo creda, quanto che un Superbo sia umile* ».

Ho trascritto tutto intero questo passo, benchè lunghetto, del Cesari, parendomi un largo, pieno commento al primo emistichio del v. 47 del canto XI dell'*Inferno*. Veniamo ora al secondo emistichio dello stesso verso, cioè alla bestemmia.

La bestemmia è figlia della superbia;[1] anzi è una figlia, per così dire, tanto legittima, che con la madre ha comune perfino il nome: la madre è *bestemmia di fatto*, la figlia è bestemmia di parola. Nè sono io che battezzo con questo nome la superbia: parlando della mistica pianta, che il Poeta trova nel Paradiso terrestre, e che è immagine della Chiesa, Beatrice dice a Dante:

> Qualunque ruba quella, o quella schianta,
> Con bestemmia di fatto offende Dio,
> Che solo all'uso suo la creò santa.
> Per morder quella in pena ed in desio
> Cinquemil'anni e più l'anima prima
> Bramò Colui, che il morso in sè punio.[2]

L'anima prima è Adamo, e il suo fu peccato di superbia;[3] sicchè Dante stesso viene a chiamare *bestemmia di fatto* la superbia. E perchè la bestemmia è una «derogatio divinæ bonitatis»,[4] e

[1] «Blasphemia ponitur ab Isidoro filia superbiae .... Blasphemia procedit ex superbia hominis contra Deum se erigentis». SAN TOMMASO, *Sum. theol.*, II, II, quaest. 158, art. 7°.

[2] *Purg.*, canto XXXIII, vv. 58-63.

[3] SAN TOMMASO, *Sum. theol.*, II, quaest. 163, art. 1°.

[4] SAN TOMMASO, *Sum. theol.*, II, II, quaest. 13, art. 1°.

la superbia «principaliter consistit in contemptu Dei»: e l'una «negat aliquid de Deo quod ei convenit, vel asserit de eo quod ei non convenit»;[1] e l'altra «perverse imitatur Deum: odit namque cum sociis aequalitatem sub illo, sed imponere vult sociis dominationem suam pro illo»[2] in altre parole *nega* la superiorità di Dio: Dante riassume le due specie affini di peccatori nel verso «e chi, *spregiando Dio*, col cor favella», e assegna loro la stessa pena e lo stesso luogo, il terzo girone del settimo cerchio. Infatti, quando Virgilio e Dante vi arrivano, trovano un *grande dispettoso* (*despicere = contemnere = spregiare*), uno che già Stazio aveva detto «superum *contemptor*»: costui con superbe parole si rivolge contro la divinità;[3] e Virgilio sdegnato:

> O Capaneo, in ciò che non s'ammorza
> La tua *superbia*, se' tu più punito:

poi, rivolto a Dante:

> . . . Quei fu l'un de' sette regi
> Ch'assiser Tebe; ed ebbe, e par ch'egli abbia
> *Dio in disdegno*, e *poco* par che il *pregi*.
> Ma, come io dissi lui, li suoi *dispetti*
> Sono al suo petto assai debiti fregi.

Or chi non vede, fin d'ora, in costui, tutti i caratteri del superbo, quale ce lo delinea San Tommaso? chi non vede in costui il bestemmiatore? ma non basta. È *far forza nella Deità*, dice Dante, il *negarla col cuore*: evidentemente il poeta ha qui tenuta presente questa distinzione di San Tommaso: «quandoque aliquis committit aliquod peccatum secundum effectum, sed non secundum affectum. Sicut ille qui ignoranter occidit patrem, committit parricidium secundum effectum, sed non secundum affectum: quia hoc non intendebat. Et secundum hoc transgredi praeceptum Dei, dicitur esse contra Deum superbire, secundum effectum quidem semper, non autem semper secundum affectum».[4]

---

[1] Loc. cit.

[2] [illegible] *De civ. Dei*, 1[illegible], cit. da San Tommaso in *Sum. theol.*, II. II. quaest. 162. art. 1°.

[3] *Inf.*, [illegible] XIV, [illegible] 46-72.

[4] *Sum. theol.*, II. II, quaest. 162, art. 2°. E per la bestemmia San Tom[illegible] Hujusmodi ergo derogatio divinae bonitatis vel est secundum intellectum tantum, vel etiam secundum affectum». *Summ.*, II. II, quaest. 13, art. 1°. Perciò Dante riferisce le parole *col cor* [illegible]

Virgilio dice a Capaneo:

> . . . . in ciò che non s'ammorza
> La tua superbia se' tu più punito:

e, anche di Capaneo, a Dante:

> . . . . li suoi dispetti
> Sono al suo petto assai debiti fregi.

Virgilio applica la dottrina di San Tommaso. San Tommaso aveva scritto che Dio, per rimedio del gravissimo peccato della superbia, suol permettere che gli uomini cadano in altri peccati; come il medico sapiente, per guarire un male più grave, lascia che l' infermo cada in altro più leggiero:[1] ma per te, o Capaneo, dice Virgilio, Dio non ha permesso questo: ti ha lasciato il tuo grave male della superbia, non solo nel mondo, ma anche nell' Inferno.

Ancora qualche altro raffronto.

San Bernardo, citato pure da San Tommaso,[2] distingue dodici specie di superbia, contrapponendo ad esse dodici rispettivi gradi d'umiltà: trascurando gli altri, noterò che il quarto grado d'umiltà è, nella divisione di San Bernardo, il tacere, finchè non si è interrogati; al quale grado d'umiltà si oppone quella specie di superbia, che dicesi *iattanza.* Dante non aveva interrogato Capaneo: la sua dimanda era rivolta a Virgilio: ma

> . . . . . quel medesmo che si fue accorto
> Ch'*ei* dimandava il *suo* duca di lui,
> Gridò: qual io fui vivo, tal son morto, ecc.

continuando con quella iattanza[3] che tutti ricordano.

San Tommaso, dopo aver detto che la superbia è peccato mortale, aggiunge: « Sicut tamen in aliis, quae ex suo genere sunt peccata mortalia (puta in fornicatione et adulterio) sunt aliqui motus, qui sunt peccata venialia, propter eorum imperfectionem; quia scilicet praeveniunt rationis judicium, et sunt praeter ejus consensum, ita etiam circa superbiam accidit, quod aliqui motus sunt peccata venialia, dum eis ratio non consentit ».[4] E più innanzi: « Sicut medicus sapiens in remedium majoris morbi patitur infirmum in leviorem morbum incidere; ita etiam peccatum superbiae gravius

---

[1] V. questo passo testualmente riportato alla fine di questa pagina e al principio della seguente.

[2] *Summ theol.*, loc. cit., art. 4°.

[3] Oltre la iattanza, anche qualche altra delle dodici specie di superbia trova riscontro in Capaneo; ma per amor di brevità rimando il lettore al passo indicato nella nota precedente.

[4] *Op. cit.*, II. II, quaest. 162, art. 5°.

esse ostenditur ex hoc ipso, quod pro ejus remedio Deus permittit, ruere homines in alia peccata ».[1] Dunque, per ciò che si riferisce ai superbi, la schiera de' violenti contro Dio, dannati nell'Inferno, s'assottiglia per due ragioni: la prima, comune anche ad altri peccatori, perchè alcuni, non raggiungendo la loro superbia le proporzioni di peccato mortale, non scendono all'Inferno, ma vanno a purgarsi del veniale peccato nel Purgatorio: « homines non fiunt reprobi pro peccatis venialibus »:[2] la seconda, esclusiva per i superbi, perchè altri, ai quali Dio permette di cadere in men grave peccato, non vanno al settimo cerchio dell'Inferno, ma in altri cerchi, secondo il peccato in cui Dio ha permesso, per lor rimedio, che cadessero. Quanto ai bestemmiatori, una delle ragioni, per le quali la loro schiera è minore delle altre due, potrebbe forse trovarsi nella severità, con cui la bestemmia fu punita in ogni tempo, non certo esclusi i tempi di Dante[3]; un'altra nell'enorme tributo dato dall'antichità alla schiera de' sodomiti. Checchè ne sia, quello che occorreva di notare si è, che i due passi di San Tommaso, su riferiti (il secondo in ispecial modo), non sono senza una certa importanza per la retta interpetrazione del v. 26 del canto XIV dell' *Inferno*, in cui Dante dice che la schiera de' violenti contro Dio era minore dell'altre due, violenti contro la natura e violenti contro l'arte; e tanto più occorreva notarlo, in quanto i più dei commentatori tacciono a questo punto; e la spiegazione dello Scartazzini (« I più segnalati sono sempre pochi, tanto nel male, quanto nel bene »), ha più l'aria d'una scappatoia, che d'una solida ragione.

E dopo tutto questo, chi negasse che Capaneo è un superbo, e un bestemmiatore e che egli è il rappresentante de' superbi e de' bestemmiatori nell'Inferno dantesco, io lo pregherei a dirmi come si spieghi che Dante, nel ritrarre Capaneo, gli ha dati tutti i caratteri del superbo di San Tommaso, facendogli da Virgilio rimproverare la superbia, e nient'altro che la superbia; io lo pregherei a dirmi che peccato sconti questo Capaneo, se non sconta la superbia. E se mi si rispondesse che sconta il peccato di violenza contro Dio, domanderei ancora: ma che peccato è la violenza contro Dio, se non la superbia, quale la intendeva San Tommaso, quale la in-

---

[1] *Op. cit.*, II, II, queast. 162, art. 6°.

[2] Id. Id. 5°.

[3] [illegible] capo del concilio di Parigi del 1264, fece una severissima ordinanza contro i bestemmiatori. « Un borghese di Parigi, [illegible] parole infami, il re gli fece segnare le labbra [illegible] servisse d'esempio ». FLEURY, *St. ecclesiast.*, trad. [illegible] 1832, vol. XLIII, pag. 97.

tendeva Boezio (« Sola superbia se Deo opponit »), e quale, con tutta probabilità, doveva intenderla anche Dante? Nè varrà dire che la violenza contro Dio è l'empietà. Se questa parola si prende nel senso de' Latini, vale colpa contro Dio, i parenti e la patria; e in questo caso è di senso larghissimo, e può abbracciare più sorte di peccati: se poi si prende nel senso della Chiesa, consiste nel « conculcare le immagini, disprezzare le reliquie de' santi e fare opera ingiuriosa a Dio, al quale, se ne segue errore dell'intelletto, è anche eresia » [1]: ma, a parte il senso larghissimo, anche qui, della frase « fare opera ingiuriosa a Dio »; questo peccato d'empietà non si trova nè in San Tommaso (che dell'irriverenza verso le immagini sacre e i vasi adibiti a somministrare i sacramenti fa un grado del *sacrilegio*), [2] nè in più altri riputati teologi.

Diremo dunque che nel terzo girone del settimo cerchio è punita la superbia, distinta in madre, ossia superbia propriamente detta, e in figlia, ossia bestemmia; oppure diremo che vi è punita la bestemmia, distinta in bestemmia di fatto (superbia) e bestemmia di parole (bestemmia propriamente detta).

IV.

Aggiungerò alcuni argomenti, che, da soli, non basterebbero forse a sostenere la mia tesi; ma uniti ai primi, acquistano anch'essi non poco valore.

Qual è il carattere di Capaneo nella Tebaide di Stazio? Per non citar altro, quando, dall'alto delle mura di Tebe, egli sfida Giove, questi esclama:

> *Quae nam spes hominum tumidae post praelia Phlegrae?*
> *Tum etiam feriendus eris?* [3]

Le quali parole sonano così; non è bastato punir la superbia de' giganti a Flegra, per ispegnerla nel cuore degli uomini? c'è ancora de' superbi nel mondo? E se ne deduce che, anche nella Tebaide di Stazio, Capaneo è un superbo; e che, se Dante n'avesse alterato, nella *Commedia*, il carattere, sarebbe venuto meno al noto precetto d'Orazio, circa la verità de' personaggi in un poema, « famam sequere »; [4] e ciò non è nell'abitudine di Dante.

[1] *Somma del Toledo volg.*, IV, XIII.
[2] *Summ. theol.*, II, II, quaest. 99, art. 3°
[3] *Teb.*, X, circ. fin.
[4] *Art. poet.*, v. 119

Nel Purgatorio, le anime, tutte piene della virtù opposta alla superbia, l'umiltà, recitano la dolce orazione domenicale, lodando il *nome* e il *valore* di Dio, confessando la propria impotenza:[1]

> [illegible] a pace del tuo regno,
> [illegible] essa non potem da noi,
> [illegible] con tutto nostro ingegno:

e Oderisi da Gubbio riconosce, con San Tommaso, che, se l'uomo ha alcun merito, questo gli vien da Dio:[2]

> [illegible] nomanza è color d'erba
> [illegible] va, e quei la discolora
> [illegible] dalla terra acerba:

nell'Inferno, Capaneo insulta Giove e si vanta che questi non giungerebbe, neppur con tutti gli aiuti di Vulcano e de' Ciclopi, a domarlo. Oderisi da Gubbio, lodando Franco Bolognese:[3]

> Ben non sarei io stato sì cortese
> [illegible]

e Capaneo:

> . . . . [illegible] vivo, tal son morto.

Nel Purgatorio, de' dodici esempi di superbia punita, scolpiti sul pavimento,[4] ben quattro sono esempi di superbia punita col fuoco: Lucifero, il *primo superbo*, fu da Dio fulminato e condannato al fuoco eterno; fulminati caddero Briareo e i giganti sconfitti alla pugna di Flegra; col fuoco fu punita la superbia di Troia. E col fuoco son puniti, nel settimo cerchio dell'Inferno dantesco i superbi, il cui rappresentante, Capaneo, fu anch'egli fulminato da Giove, sulle mura di Tebe: essi giacciono supini sull'arena infocata, tenendo immobili la pioggia di fuoco, « onde dinotare l'impotenza loro dinanzi a quel Dio, che credettero poter detronare ».[5]

Della pena data ai superbi, tanto nell'Inferno, quanto nel Purgatorio, una sola è stata, per il poeta, la fonte ispiratrice. Esaltando l'umiltà, la virtù opposta alla superbia, Cristo dice a' discepoli: « quicunque humiliaverit se sicut parvulus iste, hic est major in regno coelorum »; e aggiunge: « Qui autem scandalizaverit unum de pusilli istis, qui in me credunt, expedit ei ut suspendatur mola asinaria in collo ejus, et demergatur in profundum maris..... si

[1] [illegible] XI [illegible] 7-9.
[2] [illegible] XI [illegible] 115-117.
[3] *Id.* canto XI, vv. 85-86.
[4] *Id.* canto XII, vv. 25-63.
[5] [illegible]

autem manus tua vel pes tuus scandalizat te, abscinde eum et projice abs te: bonum tibi est ad vitam ingredi debilem, vel claudum, quam duas manus, vel duos pedes habentem mitti in ignem aeternum. Et si oculus tuus scandalizat te, erue eum, et projice abs te: bonum tibi est cum uno oculo in vitam intrare, quam duos oculos habentem mitti in gehennam ignis. Videte ne contemnatis unum ex his pusillis...».[1] La *mola asinaria* è diventata, nel Purgatorio dantesco, il *sasso* che *doma la superba cervice* di Umberto di Santa Fiora;[2] e l'*ignis aeternus*, la *gehenna ignis* ha dato origine, nell'Inferno, all'arena infocata e alla pioggia di fuoco, onde non par che si *maturi* il superbo Capaneo.

Del modo, come i superbi espiano il loro peccato nel Purgatorio, Dante riceve profonda impressione; e lo dichiara, nel ripiano degl'invidiosi, alla sanese Sapia:[3]

> Troppa è più la paura, ond'è sospesa
> L'anima mia dal tormento di sotto:

impressione non meno profonda riceve dalla pena de' superbi nell'Inferno, sebbene vi accenni con una sola parola:[4]

> Tacendo divenimmo là ove spiccia
> Sopra l'arena un picciol fiumicello.

Quanta eloquenza in quel *tacendo*! Vista così severamente punita la superbia, peccato di cui non si sentiva immune, il poeta rimane pensieroso, e fa *tacendo* tutto il tragitto sino alla sponda del fiume di sangue.

Comprendendo i superbi tra quelli che *fanno forza nella Deità*, e collocandoli nel VII cerchio, Dante ha considerati i superbi come violenti: la ribellione del *primo superbo* è detta da Dante stesso[5] *superbo strupo*, cioè *violenza*; chè tale è il significato della parola *stupro*, senza bisogno di ricorrere, come fa il Tommaseo,[6] agli autori biblici, che «chiamano sovente *adulterio* e *fornicazione* l'infedeltà verso Dio».

Dopo l'atto disonesto e l'empie parole di Vanni Fucci, Dante esclama:

[1] *Matt.*, capo XVIII, 1-10.
[2] *Purg.*, canto XI, vv. 52-53.
[3] *Purg.*, canto XII, vv. 136-137.
[4] *Inf.* canto XIV, vv. 76-77.
[5] *Inf.*, canto VII, v. 12.
[6] *Commento alla Divina Commedia*, canto e v. cit.

> [illegible] per [illegible] dell'Inferno oscuri
> Spirto non [illegible] Dio tanto superbo,
> Non [illegible] Tebe giù da' muri;[1]

vale a dire: non lo agguaglia in superbia neppur Capaneo, il rappresentante de' superbi, il superbo per eccellenza!

V.

Infine cercherò di risolvere alcune obiezioni.

1ª «La superbia di Capaneo, che non s'ammorza, pur sotto il flagello della vendetta di Dio (XIV-60-63-64), non è «superbia» più che quella di Vanni Fucci, *in Dio tanto superbo* (XXV-14); ma semplicemente una forma esteriore, una dimostrazione, di quella violenza contro il divino o l'umano, per la quale proprio e' son condannati: nel modo medesimo che rispetto ad un'altra specie di violenti, i dissipatori delle proprie sostanze, la prodigalità, punita per se stessa nel quarto cerchio, non potrebbe considerarsi se non come un'accidental qualità di codesto modo di violenza, ma non già essa il peccato principale». Così, di passata, l'illustre Del Lungo, a confortare la sua asserzione, che «non può oggimai ragionevolmente dubitarsi che i superbi non sieno dal Poeta collocati nello Stige». Lo Scherillo trova giusta e ripete l'obiezione: quanto a me, non so sgomentarmene. Come non si può negare che la prodigalità è una qualità accidentale in coloro che *ebbero man violenta ne' propri beni*, così, per Vanni Fucci, è innegabile che la superbia non è il peccato principale, ma solo un'accidentale qualità: Fucci è un ladro (« *Vitia habent speciem ex fine proximo* »),[2] e, perchè ladro, si trova nella settima bolgia dell'ottavo cerchio. Del resto, la superbia, come qualità accidentale, non è difficile riscontrarla in ogni sorta di peccatori: «Ipsa vitiorum regina, superbia, cum devictum plene cor ceperit, mox illud septem principalibus vitiis, quasi quibusdam suis ducibus devastandum tradit, ex quibus vitiorum multitudines oriuntur».[3] Ma per Capaneo, se la superbia fosse qualità accidentale, la violenza contro Dio sarebbe il peccato prin-

[1] [illegible] XXV [illegible] 13-15.

[2] San Tommaso, *Summ. theol.*, II, II, quaest. 11, art. 1º.

[3] [illegible] San Tommaso, *Summ. theol.*, II, II, quaest. [illegible] superbia potest, vel potuit esse, aut [illegible] da San Tommaso, loc. cit. [illegible] superbia [illegible] *Eccles.*, 10.

cipale: e qui ancora la domanda: che peccato è la violenza contro Dio, se non la superbia, quale la intendeva San Tommaso?

2ª Perchè de' superbi Dante non ne incontra alcuno che sia Fiorentino, e si limita a menzionare un personaggio classico, Capaneo? Eppure di Fiorentini dannati per superbia avrebbe dovuto trovarcene più d'uno all'Inferno, se nel 1300 la superbia era giunta a tale in Firenze, che Ciacco potè dirla, d'accordo col Villani, una fra le principali cagioni delle cittadine discordie.[1] — Dante sceglie Capaneo, personaggio classico, per evitare di presentarci un violento contro quel vero Dio, che egli con tanta convinzione adorava: è vero che non ha scrupolo di riferire l'atto disonesto di Vanni Fucci[2] e l'empie parole che l'accompagnarono; ma è un accenno fuggevole; e, per tratteggiare il carattere d'un superbo, un rapido accenno non sarebbe bastato: se invece di Capaneo, ci avesse presentato un superbo appartenuto alla cristianità, tutta l'invettiva di Capaneo, invece che contro Giove, si sarebbe dovuta rivolgere contro il Dio d'Israele; e ciò ripugnava al credente poeta del secolo decimoquarto, che, per citarne una, quattro volte, nella terza cantica, nomina *Cristo* in fine di verso, e sempre lo ripete in luogo dell'altre rime; quasi per dinotare che al nome di Cristo nessun altro vocabolo poteva degnamente far riscontro. E confesso che mi sento attratto verso una considerazione, benchè forse un po' troppo sottile, che a questo proposito fa il Preda:[3] « Quale maggior prova di fervore religioso, che il sacrificio, anche minimo, della vanità d'autore, di quella a cui l'uomo rinuncia forse più difficilmente? Vi sono certi sacri oratori, tanto teneri della loro *eleganza di stile*, che sarebbero capaci di modificare, e quasi direi di rinnegare un dogma, piuttosto di rinunciare a snocciolar al pubblico una mezza dozzina di bei periodoni armoniosi e ben torniti. Dante, invece, in quattro luoghi importanti della Commedia, impoverisce volontariamente la rima di dodici versi, in segno di venerazione per Gesù! Tale sacrificio non deve essere stato indifferente al suo squisito senso estetico. Ma, per esso, trattavasi di ben altro che di semplice poesia ».[4] Lo stesso forse potrebbe dirsi a proposito del rap-

[1] *Inf.*, canto VI, vv. 74-75.

[2] *Id.*, canto XXV, vv. 1-3.

[3] *L'idea religiosa e civile di Dante*, studio del prof. P. Preda, [illegible] Dumolard, 1889, pag. 35, n. 105.

[4] Diversamente la pensa il D'Ovidio. Cf. *Cristo in rima*, in *Studii sulla Divina Commedia*, Milano-Palermo, Sandron, 1901, pagg. 215-224. [illegible] polemichetta, su questo argomento, tra lui, il Pistelli, [illegible] Bertoldi, cf. la *Bibliografia dantesca del* [illegible], anno II, [illegible] LXII, parte I, pag. 63 e 64.

pres[illegible] de' superbi: a Dante sarebbe forse piaciuto mostrarcelo nella persona d'un Fiorentino; o, non rinunciando al Capaneo di Stazio, mettergli uno o più Fiorentini al fianco: se ne astenne, trionfando in lui il rispetto per il suo Dio profondamente venerato.[1]

3ª Mentre Virgilio e Dante *corrono la morta gora* del quinto cerchio, Filippo Argenti si fa innanzi e ***stende al legno ambe le mani:*** Virgilio lo respinge, e volto a Dante esclama:

> Quanti si tengon or lassù gran regi,
> Che qui staranno come porci in brago,
> Di sè lasciando orribili dispregi.

Perchè quest'epifonema, che pare sui superbi della terra, è fatto a proposito degl' iracondi?

Brunone Bianchi, che vede anch'egli in Filippo Argenti un iracondo, annota: « Questa riflessione, che pare aliena dall'argomento, vi è ben congiunta, se si pensa che l'ira, riprovevole in tutti, è fatale nei re e nei superiori, ai quali specialmente si conviene la mansuetudine e l'equanimità per l' incorrotto giudizio ». Il Del Lungo rimprovera il commentatore per questa nota, dicendo che, invece d'ostinarsi « a cercare come e perchè l'epifonema sia fatto a proposito degl'iracondi », avrebbe dovuto « dedurne essere quello, poichè di superbi vi si sentenzia, luogo ai superbi destinato ». Io invece, non avendo la sicurezza dell' illustre Del Lungo, che quell'epifonema si riferisca ai superbi, invertirei l'argomento: poichè quello è il luogo destinato agl' iracondi, non de' superbi, ma degl' iracondi si sentenzia nell'epifonema. E non già per la ragione addotta da B. Bianchi, ma, se anch' io non m' inganno, per quest'altra: l'ira non fa, d'ordinario, proseliti tra i deboli, ma tra i forti: lo stesso Filippo Argenti fu iracondo, perchè « di persona grande, ... e nerboruto e di meravigliosa forza », come scrive il Boccaccio:[2] l'ira non alberga tanto in mezzo a gente d'umile stato, quanto ne' palagi de' signori e de' potenti, onde per il peccato d' ira son dannati all' Inferno più potenti, i quali nel mondo ***si tengono gran regi***, e più padroni, che non soggetti e servitori. Ecco la ragione per la quale Virgilio, nel luogo destinato agl' iracondi e a proposito d' iracondi, ebbe opportunamente ad esclamare:

---

[1] [illegible] Leopardi ebbe forse uno scrupolo di questo genere: poi[illegible] ragione, io credo, nel *Bruto minore*, anzi che parlare [illegible] Bruto i suoi pensieri: avrebbe dovuto scagliarsi contro Dio: fa invece che Bruto si scagli contro Giove, perchè le anime timorate [illegible] immagine degli empi [illegible]. Giove, a tutela?

[2] [illegible] *persona di Dante*; e nella *Novella* cit.: « uomo grande e nerboruto e forte ».

> Quanti si tengon or lassù gran regi.
> Che qui staranno come porci in brago,
> Di sè lasciando orribili dispregi.

E tutto questo è confermato all'evidenza dal passo seguente dell'Ecclesiastico:[1] «secundum enim ligna silvae, sic ignis exardescit: et secundum virtutem hominis, sic iracundia illius erit, et *secundum substantiam suam exaltabit iram suam*». La quale sentenza così è illustrata dal Le Maitre: «L'iracondia nasce dall'orgoglio, che si offende, perchè crede che a lui si faccia ingiustizia, rifiutandogli ciò che gli è dovuto. Quindi l'iracondia cresce a seconda dell'orgoglio, e l'orgoglio aumenta a proporzione che la persona si stima più grande, o per le sue qualità esteriori, o per il suo grado o per il suo merito».

4ª Anche questa obiezione è del prof. Del Lungo, col quale m'intrattengo volentieri, e perchè piace conversare con i maestri, e perchè sodisfo un desiderio dello stesso Del Lungo, che conchiude il suo *Diporto*, sperando «d'aver detto cose, delle quali gl'interpetratori del divino poema non possano passarsi, se non altro, di discutere la ragionevolezza».

Il Del Lungo scrive: «tra la prima regione infernale e il Purgatorio corre una rispondenza, che questo non ha con le altre due. E cotal rispondenza fa necessario che la detta regione, dove son dannati *quelli di fuori* (*Inf.*, XI, 87), cioè fuori della città di Dite, contenga tutte e compiutamente le medesime specie di peccatori, non pentiti, che contiene, ravveduti, il Purgatorio: per modo che quando il Poeta, ne' suoi quesiti a Virgilio, enumera (*Inf.*, XI, 67 seg.) i peccatori di quella regione nella terzina

> . . . . quei della palude pingue,
> Che (*quei che*) mena il vento, e (*quei*) che batte la pioggia,
> E (*quei*) che s'incontran con sì aspre lingue,

come i due secondi versi indicano i lussuriosi, i golosi, e gli avari e prodighi, così la frase *quei della palude pingue* (larga, si noti, e comprensiva più assai delle altre, precise e determinate) dee voler dire non solamente gl'iracondi, gli accidiosi, i superbi puniti nello Stige, ma gl'iracondi, gli accidiosi i superbi e gl'invidiosi puniti nello Stige. Altrimenti sarebbe incompiuto il riscontro de' cerchi infernali della prima regione coi sette balzi del Purgatorio, dove sono allogati i sette peccati mortali, dalla superbia e dalla invidia alla lussuria». *Nego maiorem*, nego cioè questa rispondenza

[1] Cap. XXVIII, v. 12.

limitata tra la prima regione dell'Inferno e i sette balzi del Purgatorio: prova ne sia che nell'ultimo balzo del Purgatorio noi troviamo i sodomiti *ravveduti*: se la rispondenza fosse limitata alla prima regione infernale, se fuori della città di Dite dovessero trovarsi *tutte e compiutamente le medesime* specie di peccatori, non pentiti, che contiene, ravveduti, il Purgatorio; fuori della città di Dite dovremmo trovare i *non pentiti*, dannati per sodomia: essi invece sono dentro, ben dentro anzi, nel settimo cerchio. Se dunque la corrispondenza, quale il Del Lungo la intende, non c'è per i sodomiti, è lecito dedurne che può benissimo non esserci anche per i superbi. Dunque la frase «quei della palude pingue» non *dee voler dire* anche i superbi.

Infine, un dotto critico mi osservava: «che Capaneo sia un superbo, nessun dubbio: ma in lui la superbia raggiunge quel grado, per cui si lanciano sfide a Dio medesimo. Egli *fa forza nella Deitade*, il che non si può dir davvero d'ogni altro superbo. Dante, a cui tanto rimorde nel Purgatorio la coscienza per questo peccato, uno sfidatore della divinità non fu mai». Ciò equivale a dire: la superbia non è sempre violenza contro Dio. E certo non è, secondo il modo nostro di pensare: ma si rifletta che neppure si direbbe, oggi, che il superbo, *nega e disprezza Dio*; mentre, per i teologi, tutti i superbi negano Dio. Che poi il *negar Dio* sia violenza, Dante lo dice espressamente;[1] quindi, se egli stesso fu superbo, anch'egli *negò Dio*, e perciò anch'egli si macchiò di violenza contro Dio. In quest'errore, di astrarre dal campo teologico, è caduto anche il Castelli[2]; il quale, sostenendo che Filippo Argenti rappresenti i superbi, ha creduto di risolver la quistione, provando che in Aristotile la superbia è peccato d'incontinenza. Ma Aristotile non è un teologo; e se i teologi nel medio evo si giovarono largamente dell'autorità de' filosofi antichi, non però la seguirono in quelle sentenze, che contrastavano alla fede. Per citar un esempio, San Tommaso non esita ad allontanarsi da Aristotile per ciò che si riferisce alla *nemesis*, un grado dell'invidia: per Aristotile la *nemesis* «est de divitiis et de talibus, quae possunt pervenire dignis et indignis: et haec tristitia secundum ipsum vocatur nemesis, et pertinet ad bonos mores». Ma San Tommaso osserva: «hoc ideo dicit quia considerabat ipsa bona temporalia secundum se, prout possunt magna videri non respicientibus ad aeterna. Sed secundum doctri-

[1] *Inf.*, canto XI, vv. [illegible] e [illegible].

[2] [illegible], *Questione dantesca*. Nella *Rassegna Emiliana*, novembre [illegible].

nam fidei, temporalia bona, quae indignis proveniunt, ex justa Dei ordinatione disponuntur, vel ad eorum correctionem, vel ad eorum damnationem: et hujusmodi bona quasi nihil sunt in comparatione ad bona futura, quae servantur bonis. Et ideo hujusmodi tristitia prohibetur in scriptura sacra ». Come San Tommaso per la *nemesis*, così Dante s'è regolato per la superbia: leggendo nell'Ecclesiastico « Initium superbiae hominis apostatare a Deo », poteva egli permettersi di credere che *apostatare a Deo* fosse un semplice peccato d' incontinenza?

Altre obiezioni potrei propormi, altre ancora potrei forse raccoglierne nel *Diporto dantesco* del prof. Del Lungo; ma sarebbero obiezioni facili a risolvere: perciò fo punto e concludo: nel quinto cerchio dell'Inferno dantesco non ci sono superbi: Dante gli ha collocati, insieme con i bestemmiatori, nel terzo girone del settimo cerchio, da una frazione di essi in fuori, quelli cioè colpevoli di una specie eccezionale di superbia, la ribellione *con vie di fatto* alla divinità: quest'ultimi, cioè i Giganti e Lucifero, puniti gli uni nel pozzo che circonda la ripa del nono cerchio, l'altro nel centro dell'Inferno, son là o come genii del luogo, o come rei d'un peccato, che per la sua gravità, degnamente si pareggia a quello gravissimo del tradimento.

II.

GLI ACCIDIOSI E GL'INVIDIOSI DELL'INFERNO *

* Pubblicato nell'*Alighieri*, Rivista di cose dantesche, anno I (1889-1890) pagg. 168-183.

Due cose Dante dispregiava sovranamente: ciò che è fiacco e ciò che è plebeo.

De Sanctis, *Nuovi saggi crit.*, 2ª ediz., pag. 28.

I.

La giustissima opinione di Pietro di Dante, che gli accidiosi e gl' invidiosi sieno puniti nel quinto cerchio, *fitti nel limo* della palude Stige, insieme con gl' iracondi, che nella stessa palude si azzuffano tra di loro,[1] ha avuto la disgrazia di non trovare ancora chi la sostenesse con valide ragioni e con logica stringente; nondimeno molti la accettarono, o per non avere di meglio da proporre, o in omaggio all'autore, che poteva aver attinto dalla fonte, cioè dalla voce del padre. Si provò a sostenerla il Tommaseo; ma è incredibile la confusione da lui fatta in quel suo discorso *Gli avari e i prodighi, gli accidiosi, gl' iracondi, gl' invidiosi*, che segue, nel suo *Commento del poema di Dante*, al canto VII dell' *Inferno*: vi si riferisce la parola *accidioso*[2] agl' iracondi; vi si discorre di *non buona tristezza* e di *malinconia maligna*, *d' invidia iraconda* e *d' invidia accidiosa*; e Filippo Argenti,[3] « persona orgogliosa, senza fregio di bontà, e però furiosa e invida del bene altrui », non si capisce davvero che specie di dannati rappresenti. Sicchè non potendosi, per mancanza di salde ragioni, accettare la sola opinione giusta, si son fatti più infruttuosi tentativi, per assegnare agli accidiosi e agl' invidiosi un qualsiasi luogo di pena nell' Inferno; e chi, non trovando argomenti a sostegno dell'unica opinione giusta, pur riconosceva false tutte le altre, ha

---

[1] Con gl' iracondi, gli accidiosi e gl' invidiosi Pietro di Dante accozza anche i superbi: ma per questi s'inganna: i superbi sono nel terzo girone del settimo cerchio, come credo d'aver dimostrato nel precedente mio studio.

[2] *Inf.*, canto VII, v. 123.

[3] *Id.*, canto VIII, vv. 31-64.

finito per persuadersi che anche quella fosse falsa, concludendo che l'accidia e l'invidia, « in tanta abbondanza di peccati », mancano nell' Inferno dantesco, e che « l'ordinamento morale della prima parte dell' Inferno presenta delle difficoltà (qualunque ne sia la ragione) insormontabili ». Con tutto il rispetto che si deve all' illustre critico, cui questo giudizio appartiene,[1] io mi permetto di dire che così non mi sembra. L'opinione di Pietro di Dante, ripeto, è, per gli accidiosi e per gl' invidiosi, giustissima; ma riconosco che ha bisogno d'esser provata con espliciti e saldi argomenti: questo io mi propongo di fare, non trascurando di rispondere alle obiezioni del Bartoli, il più reciso tra' moderni oppositori dell'opinione di Pietro di Dante. E al Bartoli, che dovrò spesso ricordare in questo mio studio, rimando il lettore, il quale volesse veder compiutamente riassunto quanto sulla questione si è pensato e scritto fino al 1887. Dal 1887 fino ad oggi,[2] non se ne sono occupati, ch'io sappia, che lo Scherillo,[3] il Casini[4] e il Castelli.[5] Lo Scherillo riconosce con Pietro di Dante che gli accidiosi sono *fitti nel limo* della palude Stige; ma anche lui non riesce molto felicemente nel sostenere questa opinione: delle obiezioni del Bartoli non fa neppur motto; e affermando che l' ira e l'accidia, piuttosto che *due vizî diversi*, poterono sembrare a Dante due vizi opposti alla stessa virtù, la mansuetudine, tira in campo l'autorità di Brunetto Latini, e fa su questo una lunga digressione: la digressione, anzi, è così lunga, da destar il sospetto, che, più per fare quella digressione, che per altro, abbia egli tirato in campo il povero ser Brunetto. In quanto agl' invidiosi, ecco come la pensa lo Scherillo: « Dalle parole scritte di Dante non si può ragionevolmente — e lo vedremo meglio più innanzi — argomentare, se non che in fondo allo Stige, al disotto degli iracondi, intristiscano gli accidiosi.... nessuno è valso a torturar così bene i versi della Commedia, da strappar loro un solo indizio che fra gli appiattati nel limo siano anche gl' invidiosi ».[6] Egli intanto caccia

[1] Bartoli, *St. della lett. it.*, Firenze, Sansoni, 1887, vol. VI, parte 1, pag. 53-74.

[2] [Cioè fino al 1889, quando fu pubblicato questo mio scritto].

[3] *Accidia, invidia e superbia ed i Giganti nella Divina Commedia*, *Nuova Ant.*, fascicoli del 1 e del 16 novembre 1888. Cfr. nota 2 a pag. 7 del presente vol.

[4] *Commento alla Divina Commedia*, Firenze, Sansoni, 1889.

[5] D. Castelli, *Quistione dantesca*, *Rassegna emiliana*, novembre 1888.

[6] [Cfr. Scherillo, *Alcuni capitoli della biografia di Dante*, ove queste frasi ricompaiono tali e quali (pag. 397), e di Brunetto Latini si discorre in un espresso studio (pagg. 116-221).]

invidiosi e superbi nel lago gelato, co' traditori, senza addurre alcun vero argomento, dilagando in un particolareggiato studio sui giganti. Già, occupandomi de' superbi, io ho mosse, a questo arzigogolo dello Scherillo, ben quattro obiezioni: qui non le ripeterò, perchè, anche dal solo ragionamento che segue, si vedrà, che per gl'invidiosi (non meno che per i superbi) tale arzigogolo è senza fondamento; come pure si vedrà quale, a mio credere, sia la vera ragione perchè l'ira, l'accidia e l'invidia si trovino punite nel medesimo cerchio.

Quanto al Casini, egli accetta senz'altro le conclusioni del prof. Del Lungo; e neppur lui fa cenno di quanto il Bartoli oppone e al prof. Del Lungo e a Pietro di Dante. Infine il Castelli, che dissente dal Bartoli per i superbi, e li vede rappresentati in Filippo Argenti, è d'accordo con lui per gli accidiosi e per gl'invidiosi: crede che il peccato di superbia fu da Dante considerato come peccato d'incontinenza, e si appoggia all'autorità di Aristotile (senza badare che la superbia, quale la intendevano i teologi del medio evo, era altra dalla superbia, quale poteva intenderla Aristotile e quale la intendiamo noi); ma non ritiene peccato d'incontinenza nè l'accidia nè l'invidia: infine nelle parole *accidioso fummo* del canto VII non riconosce alcun accenno agli accidiosi: « Non è l'epiteto *accidioso*, scrive il Castelli, che deve prendersi in considerazione, ma il sostantivo *fummo*, che quadra benissimo all'ira repressa, e tardi, ma, forse, più terribilmente sfogata ».

II.

San Tommaso, nella *Summa Theologica*, tratta successivamente dell'accidia e dell'invidia:[1] confuta le obiezioni che l'accidia non sia peccato, che non sia un vizio speciale e che non sia peccato mortale e vizio capitale; e conclude che è peccato[2] e mortale,[3] che è vizio speciale, il quale s'oppone alla carità,[4] e che è vizio capitale.[5] Parimenti dell'invidia, conclude che l'invidia propria (da non confondersi con quella tristezza che si prova del bene altrui, in quanto può nuocere a noi; nè con lo *zelus*, tristezza del bene altrui, solo perchè manca a noi; nè con la *nemesis*, tristezza de' beni appartenenti a chi n'è indegno), l'invidia propria è sempre

[1] II. II, quaest. 35 e 36.
[2] id. id., art. 1°.
[3] id. id., art. 3°.
[4] id. id., art. 2°.
[5] id. id., art. 4°.

peccato [1] e mortale, in opposizione e alla carità e alla misericordia,[2] e che è, per la stessa ragione dell'accidia («quia ex accidia homo impellitur ad aliqua facienda, vel ut fugiat tristitiam, vel ut tristitiae satisfaciat»), vizio capitale.[3] Infine, definisce così l'uno e l'altro peccato: «sicut accidia est tristitia de bono spirituali divino; ita invidia est tristitia de bono proximi».[4] Tutto ciò, meglio che il raffronto col Purgatorio, invocato dal Tommaseo, ci conferma nell'opinione che Dante non poteva trascurare, nel suo Inferno, i peccati d'accidia e d'invidia; poichè non poteva considerarli (e in ciò anche il Bartoli s'accorda),[5] nè come peccati troppo lievi, nè come radici di peccato, anzi che come reali peccati, secondo vorrebbero il Witte e il Todeschini. È chiaro dunque che questi due peccati non potevano essere esclusi dall'Inferno dantesco: infatti ad essi accennano i pochi versi (118-126) del canto VII dell'*Inferno*. Pochi, ma d'una precisione, dal punto di vista teologico, che niente lascia a desiderare: che se io giungerò a dimostrarla, e se riuscirò anche della brevità dell'accenno a escogitar la ragione, bisognerà finalmente deporre ogni dubbio, e ne' *fitti del limo* riconoscere gli accidiosi e gl'invidiosi.

Ecco i versi di Dante:

115 «Lo buon maestro disse: Figlio, or vedi
L'anime di color cui vinse l'ira;
E anche vo' che tu per certo credi,
118 Che sotto l'acqua la gente che sospira,
E fanno pullular quest'acqua al summo,
Come l'occhio ti dice, u' che s'aggira:
121 Fitti nel limo dicon: *Tristi* fummo
Nel aer dolce che dal sol s'allegra,
Portando dentro *accidioso fummo*:
124 Or *ci attristiam* nella belletta negra.
Quest'inno si gorgoglian nella strozza,
Che dir nol posson con parola integra».

Il Tommaseo s'ingannò, quando scrisse che Pietro di Dante, più che da questi versi, dalla voce del padre conobbe la dimora degli accidiosi e degl'invidiosi nello Stige. Se così fosse, io non riuscirei a capire come Pietro, con gl'iracondi, gli accidiosi e gli

[1] II, II, [illegible] art. 2°.

[2] [illegible] art. 3°. E *beati misericordes* canta l'angelo, guardiano della scala che dal ripiano dell'invidia conduce a quello dell'ira, [illegible]

[3] II, II, quaest. 36, art. 4°.

[4] [illegible]

[5] [illegible]

invidiosi, potesse accozzare anche i superbi: capisco benissimo invece, che stando ai soli versi, potesse cadere in quest'errore, scambiando per un superbo l'*orgoglioso* Filippo Argenti, come molti han fatto, dopo di lui, e forse faranno ancora. Sia comunque, quegli che certo s' inganna è lo Scherillo, affermando implicitamente, che, per istrappare a que' versi un indizio della dimora degl' invidiosi nello Stige, bisognerebbe torturarli, come nessuno ha fatto finora. A me non pare affatto di torturar quei versi, se nel *tristi fummo* del v.° 121 riconosco accennati, con molta precisione, dal punto di vista teologico, i dannati per quella doppia specie di tristezza, che sono l'accidia e l' invidia (« sicut accidia est tristitia de bono spirituali divino; ita invidia est tristitia de bono proximi »); non mi pare di torturarli, se mi fermo anche su quell'*or ci attristiam* del v. 124, che mi riconduce a quei versi del canto XVII del *Purgatorio* (118-120), in cui, anche a proposito degl' invidiosi, ricorre il verbo *attristarsi*,[1] e ne concludo che nel *tristi fummo* e nell'*attristarsi* de' versi 121 e 124 del canto VII dell' *Inferno* (e per gl' invidiosi anche nell'*attristarsi* del canto XVII del *Purgatorio*) Dante, da teologo e seguace di San Tommaso, ci dà il *genere prossimo* di queste due specie di peccatori, che sono gli accidiosi e gl'invidiosi. E si noti ancora questo: che l'accidia non fosse tristezza, nessuno l'aveva negato: infatti, tra le obiezioni che San Tommaso risolve, questa non c'è: c'è bensì per l' invidia, e San Tommaso la discute, concludendo che l'invidia è tristezza: « objectum tristitiae est malum proprium. Contingit autem, id quod est alienum bonum, apprehendi ut malum proprium: Et secundum hoc de bono alieno potest esse tristitia. Sed hoc contingit dupliciter. Uno modo, quando quis tristatur de bono alicujus, in quantum imminet sibi ex hoc periculum alicujus nocumenti; sicut cum homo tristatur de exaltatione inimici sui, timens ne eum laedat: Et talis tristitia non est invidia.... Alio modo bonum alterius aestimatur ut malum proprium, in quantum est diminutivum propriae gloriae, vel excellentiae » (è proprio la definizione che dell' invidia dà il poeta nel canto XVII del *Purgatorio*). « Et hoc modo de bono alterius tristatur invidia ».[2]

Quanto all'*accidioso fummo* del v. 123, esso va riferito agli accidiosi e agl' invidiosi: il sostantivo *fummo* va preso nel senso

---

[1] È chi podere, grazia onore e fama
Teme di perder, perch'altri sormonti,
Onde *s'attrista* sì che il contrario ama.

[2] *Summa Theol.*, II, II, quaest. 36, art. 1°.

opposto a *luce, verità*; cioè nel senso di *tenebre, errore, vizio*;[1] e l'epiteto *accidioso* va inteso nel senso largo, secondo la sua etimologia, di *svogliato, pigro* (ἀκήδεια, da κῆδος, cura, dolore, lutto; sicchè corrisponde ad in-curia, o meglio indolenza);[2] onde *accidioso fummo* vale *peccato di svogliatezza, d' inerzia.*

Così inteso, l'epiteto *accidioso* non poteva essere più proprio a determinare quella nota, per la quale i due peccati d'accidia e d' invidia si differenziano dagli altri; a darci cioè la *differenza specifica* de' due peccati. Che sia proprio dell'accidia, non occorre dimostrarlo; che sia proprio anche dell' invidia, si dimostra facilmente. L' invidioso non è un modello d'attività: « ha astio dall'andare altrui, ma non va », scrive il Tommaseo, commentando quei versi di Dante (*Purg.*, XIII, vv. 10-12):

> Se qui per dimandar gente s'aspetta,
> Mormorava il poeta, io temo forse
> Che troppo avrà d' indugio nostra eletta:

e altrove chiama l' invidia « gemella dell'accidia», e dice che questa e quella non si muovono, « se non per tormentare altri e sè ». Come il pigro Belacqua non ha smessi nell'Antipurgatorio « gli atti suoi pigri e le corte parole » (*Purg.*, IV, v. 121); così le anime degl'invidiosi non han deposta, nel secondo ripiano del Purgatorio, quell' inerzia, o incuria, o indolenza (ἀκήδεια), che le attristò nel mondo; e « a significare l' inerzia del vizio loro, come scrive il Tommaseo,[3] stanno sedute e s'appoggiano al livido scoglio ». Nè solo col presentarcele in questo atteggiamento, ma anche con una metafora, che male il Tommaseo dichiarò « alquanto contorta », Dante riconosce l' inerzia nelle anime degl' invidiosi: del secondo ripiano del Purgatorio Virgilio dice (*Purg.*, III, vv. 37-39):

> questo cinghio *sferza*
> La colpa dell' invidia, e però sono
> Tratte da amor le corde della ferza:

---

[1] La mente che qui luce, in terra *fumma* », *Par.*, XXI, v. 100 — « Ond' esce il *fummo* che il tuo raggio *vizia* », *Par.*, XVIII, v. 120. Si ricordi anche la non meno ardita metafora del canto XIII del *Purg.*, v. 88-89, ove *schiume della coscienza* vale ciò che resta del peccato nelle anime del Purgatorio.

[2] ZAMBALDI, *Voc. etim. it.*, Città di Castello, Lapi, 1889.

[3] Discorso *Invidia*, che, nel Commento del Tommaseo, segue al canto XIII del *Purgatorio*.

traslato appropriatissimo, non meno di quell'altro (*Purg.*, XV, vv. 137-138):

Così *frugar*[1] conviensi i pigri e i lenti
Ad usar lor vigilia quando riede.

III.

Veniamo ora alle obiezioni:

1ª «Se dobbiamo credere a Dante stesso, al di qua della città di Dite sono puniti solo gl' incontinenti (*Inf.*, canto XI, vv. 79-90). Ma l'accidia non è incontinenza... incontinente in senso largo è chiunque non si contiene giusta i dettami dell' intelletto da una illecita azione qualsiasi a cui è tratto da un qualche impulso sensibile... Nell'accidia non è impulso sensibile ad una azione, da cui l'uomo intelligente debba contenersi». Così il Bartoli,[2] ripetendo l'obiezione del Daniello, e d'accordo col Todeschini e con altri. A tutti risponde San Tommaso, che pone l'accidia come una passione dell'appetito sensitivo, e aggiunge: «passiones appetitus sensitivi et in se possunt esse peccata venialia, et inclinant animam ad peccatum mortale. Et quia appetitus sensitivus habet organum corporale, sequitur quod per aliquam corporalem transmutationem homo fit habilior ad aliquod peccatum. Et ideo potest contingere quod secundum aliquas transmutationes corporales certis temporibus provenientes, aliqua peccata nos magis impugnent. Omnis autem corporalis defectus de se ad tristitiam disponit. Et ideo jejunantes circa meridiem, quando iam incipiunt sentire defectum cibi et urgeri ab aestibus solis, magis ab acedia impugnantur».[3] È detto chiaramente, mi sembra, che l'accidia è peccato d' incontinenza.[4]

---

[1] «Metatesi di *furcare*, rimestare il fieno con la forca, è l' italiano *frucare* e *frugare*, trns. cercare minutamente in luogo riposto o con la mano o con qualche altro strumento». ZAMBALDI, *op. cit.*

[Nel 1893, il Borgognoni, che certo non conosceva questo mio studio sugli accidiosi e gl' invidiosi, (altrimenti, m'avrebbe fatto l'onore di ricordarlo) dimandava: «è egli escluso che la frase *accidioso fummo* possa significare l' invidia? Potrebbe l'emulazione definirsi o qualificarsi per un *operoso fuoco*? Parrebbe di si. E allora perchè non si potrebbe chiamare l' invidia un *accidioso fumo*? Rivolgo la domanda ai dantisti. Io non sentenzio»].

[2] *Op. cit.*, pag. 56-57.

[3] *Summae, theol.*, II, II, quaest. 35, art. 1º.

[4] Cf. pure il passo di San Tommaso, relativo all'accidia, riportato in nota a pag. 39 del pres. vol.

Ma l'incontinenza, replica il Bartoli, «è qualcosa che diventa vizio, perchè passa certi limiti, dentro i quali non è più vizio, ma lecito desiderio. Si può amare, sdegnarsi, mangiare e bere, godere le proprie ricchezze, senza essere incontinenti. Ma non si può essere accidiosi, invidiosi, superbi in un grado, che non sia colpa. Qui non è quistione dell'esser troppo, del non contenersi dentro una lecita misura; qui è quistione dell'essere; in qualunque misura si sia o accidiosi, o invidiosi, o superbi, si è sempre in peccato».[1] Sono d'accordo col Bartoli per ciò che riguarda la superbia; *negare, disprezzar Dio* (poichè in questo consiste la superbia) non è peccato d'incontinenza.[2] Ma per l'accidia e per l'invidia è tutt'altro. Lascio di nuovo che parli San Tommaso: «acedia non est recessus mentalis a quocunque spirituali bono, sed a bono divino, cui oportet mentem inhaerere ex necessitate. Unde, si quis contristatur de hoc, quod aliquis cogit eum implere opera virtutis, quae facere non tenetur, non est peccatum acediae; sed quando contristatur de his, quae ei imminent facienda propter Deum».[3] Ecco dunque un grado d'accidia, che non è colpa. Per l'invidia poi, di gradi che non sian colpa San Tommaso ne registra più d'uno: «invidia est tristitia quaedam de alienis bonis. Sed haec tristitia potest contingere quatuor modis. Uno quidem modo, cum aliquis dolet de bono alicujus, in quantum ex eo timetur nocumentum vel sibi ipsi, vel etiam aliis bonis. Et talis tristitia non est invidia, ut dictum est, et potest esse sine peccato... Alio modo potest aliquis tristari de bono alterius, non ex eo quod ipse habet bonum, sed ex eo quod nobis deest bonum illud, quod ipse habet. Et hoc proprie est zelus, ut Philos. dicit in 2. Rhet. (c. II circ. princ. to. 6). Et si iste zelus sit circa bona onesta, laudabilis est, secundum illud I Corinth. 14: Aemulamini spiritualia. Si autem sit de bonis temporalibus, potest esse cum peccato et sine peccato».[4]

Oltre a questo, «in quolibet genere peccati mortalis inveniuntur aliqui imperfecti motus in sensualitate existentes»: essi ci sono anche per l'accidia, e si rinvengono anche *in viris sanctis*;[5] come gl'*imperfecti motus* dell'invidia possono trovarsi anche in *viris perfectis*:[6] non c'è il consenso della ragione («*non pertingunt ad*

[1] *Op. cit.*, pag. 66.
[2] Cf. il precedente mio studio.
[3] *Summa theol.*, II. II quaest. 35. art. 3°.
[4] *Id.*, *id.*, 36, art. 2°.
[5] *Id.*, *id.*, 35, art. 3°.
[6] *Id.*, *id.*, 36, art. 3°.

consensum rationis ») ;[1] eppure i teologi li dicono peccati veniali. Saremmo eretici noi, se anche questi *imperfecti motus* d'accidia e d'invidia li considerassimo come un grado d'accidia e d'invidia, che non è colpa? Se poi si opponesse soltanto che anche per la superbia ci sono quest' *imperfecti motus*,[2] e che nondimeno io non considero la superbia come peccato d' incontinenza, risponderei che, a parte le altre ragioni, quei moti imperfetti della superbia non si trovano nè *in viris sanctis*, nè *in viris perfectis*, come gl' *imperfecti motus* dell'accidia e dell' invidia.

2ª « . . . può egli mai bastare quell'*accidioso fummo* a far credere che Dante abbia cogli iracondi posti gli accidiosi? Si vorrebbe che un solo epiteto « fosse sufficiente a mostrare una specie di peccatori da lui dannata alla pene? » Così il Bartoli [3] d'accordo, anche qui, col Todeschini, di cui sono l'ultime frasi della obiezione.

Poichè ne' versi 121-127 del canto VII dell' *Inferno* Pietro di Dante vede accennati non solo gli accidiosi, ma anche gl' invidiosi, ed io non col solo *accidioso fummo* del verso 123, ma anche col *tristi fummo* del verso 121 e con l'*attristarsi* del verso 124 spiego quest'accenno; l'obiezione del Bartoli va modificata un po'; onde la risolveremo in quest'altra: come un così breve accenno per ben due peccati?

L'obiezione sarebbe di gran peso, se si trattasse d' altri peccati: trattandosi dell'accidia e dell' invidia, credo che anche ad essa si possa risponder facilmente. Che cosa è l'accidia? « Essa è cosa ben distinta dalla pigrizia », dice il Bartoli;[4] e San Tommaso: è falso che l'accidia non sia altro che la pigrizia; « nam pigritia solicitudini opponitur, acediae autem gaudium ».[5] E ciò è verissimo, prendendo le parole *accidia* e *pigrizia* nel senso stretto, teologico; ma nel senso largo, accidia è lo stesso che pigrizia; anzi è pigrizia per eccellenza; altrimenti non si spiegherebbe perchè così sia stata chiamata. Il Bartoli aggiunge: « non posso credere avere il poeta confusa l'accidia coll' ignavia, colla viltà d'animo »; ma riconosce che qualche cosa di comune ne' vili e negli accidiosi c'è; tanto che nell'Antinferno gli uni, nel Purgatorio gli altri sono egualmente condannati a correre.[6] E certo c'è non solo qualche cosa, ma molto

---

[1] *Summae theol.*, II, II, quaest. 35, art. 3°.
[2] *Id.*, *id.*, 162, art. 5°.
[3] *Op. cit.*, pag. 57.
[4] *Op. cit.*, pag. 55.
[5] *Summae theol.*, II, II, quaest. 35, art. 2°.
[6] *Op. cit.*, pag. 55 e 56.

di comune tra queste due specie di peccatori. Lo stesso prof. Bartoli ricorda,[1] che l'accidia, secondo San Tommaso,[2] produce, oltre il resto, torpore, sonnolenza, oziosità, pusillanimità: si potrebbe aggiungere anche quest'altra sentenza: «acedia importat quoddam taedium operandi».[3] Or a me sembra che i torpidi, gli oziosi, i pusillanimi, i sonnolenti e quelli che provano tedio dell'operare (insomma gli accidiosi) abbiano una parentela abbastanza stretta con «l'anime *triste* di coloro, che visser senza infamia e senza lodo», con gli angeli nè ribelli nè fedeli a Dio, con quello «che fece per viltade il gran rifiuto», con la setta de' *cattivi*, con gli «sciaurati che mai non fur vivi».[4] Questa parentela non basta a persuaderci che Dante abbia collocati gli accidiosi con gl' ignavi nell'Antiferno, come vuole il Daniello;[5] ma è sufficientissima a farci pensare, che Dante, il quale «due cose dispregiava sovranamente, ciò ch' è fiacco e ciò ch' è plebeo», disprezzasse i fiacchi accidiosi, non meno che gli ignavi. Parimenti dovè disprezzare gl' invidiosi, anch' essi, come s' è dimostrato, della stessa famiglia degl' inerti,[6] e neppur essi capaci d'alcun sentimento magnanimo;[7] gl' invidiosi, macchiati d'una colpa ch' è specialmente delle donne (si ricordino Sapia e Aglauro) e de' fanciulli («parvulum occidit invidia»).[8] Ora, per questo sovrano disprezzo,[9] quando nell'Antinferno il poeta chiede che gente sia quella che par sì vinta nel dolore, si fa rispondere da Virgilio: «dicerolti molto breve»: e Virgilio mantiene lo promessa, concludendo subito:

Non ragioniam di lor ma guarda e passa.

Come fu breve a dir degl' ignavi (se ne sbriga in quarantotto versi),[10] così doveva essere e fu per gli accidiosi e per gl' invidiosi;

---

[1] *Op. cit.*, pag. 54.

[2] *Summae theol.*, II, II, quaest. 35, art. 4°.

[3] *Summae theol.*, II, II, quaest. 35, art. 1°.

[4] *Inf.*, canto III, vv. 35-66.

[5] Bartoli, *op. cit.*, pag. 54.

[6] Vedi pag. 32-33 del presente volume.

[7] Anche gl' *ignavi* in Dante sono *invidiosi* d'ogni altra sorte; ed «*etiam pusillanimes sunt invidi*», scrive San Tommaso, *Summae theol.*, II, II, quaest. XXXVI, art. 1°.

[8] *Iob.*, 5, cit. da San Tommaso, *Summae theol.*, II, II, quaest. 35, art. 3°.

[9] «In lapide luteo lapidatus est piger, et omnes loquentur super aspernationem illius. De stercore boum lapidatus est piger, et omnis, qui tetigerit eum, excutiet manus». *Ecclesiastico*, XXII, 1-2.

[10] *Inf.*, canto III, vv. 22-69.

il suo laconismo, anzi, doveva essere, e fu infatti, maggiore per queste due ultime schiere di peccatori, perchè l'accidia e l' invidia punite nell' Inferno potrebbero dirsi l' ignavia in proporzioni maggiori, l' ignavia in proporzioni di peccato mortale. E si badi che dico laconismo, cioè concisione; col che non intendo affatto di riconoscere l'accusa d'ambiguità, che il Bartoli sembra dare a quei versi, dicendo che quell'epiteto si presta a ben altre interpetrazioni. Se altre interpetrazioni si son potute dare, è stato perchè i commentatori hanno sbagliato strada: si son fermati solo sulle parole *accidioso fummo*; e, mentre avrebbero dovuto spiegarle nel senso largo, si sono incaponiti a spiegarle nel senso stretto, teologico; han trascurato di fermarsi sul *tristi fummo*, in cui è espressa la *nota comune*, il *genere prossimo* de' due peccati, e han trascurato là il senso teologico, dove appunto avrebbero dovuto cercarlo. In fine, nessuno de' commentatori, ch' io sappia, ha pensato che quella concisione poteva aver la sua ragione, e che questa bisognava cercarla nel carattere di Dante: «In Dante, scrive il De Sanctis, ci era molto del Farinata: indi la sua grande ammirazione per questo illustre cittadino. Due cose Dante dispregiava sovranamente: ciò che è fiacco e ciò che è plebeo, papa Celestino e Maestro Adamo». Queste parole del De Sanctis, e segnatamente le ultime, che io ho messe a capo di questo mio studio, sono state per me la chiave a risolvere l'antica quistione degli accidiosi e degl' invidiosi nell' Inferno di Dante: poichè a dirla francamente, non solo ho piena fiducia d'averla risoluta; ma mi meraviglio che questa soluzione si sia fatta aspettare così lungo tempo.

3ª «Perchè dovrebbero stare insieme, ad una medesima pena, gli accidiosi e gl' invidiosi? Che relazione è tra loro, che affinità tra i due vizi?»[1] Dopo tutto quello che si è detto, non occorrerebbe a questa obiezione una speciale risposta: nondimeno, il riassumere quelle relazioni e affinità tra i peccati d'accidia e d' invidia, sparse qua e là nelle pagine precedenti, non sarà del tutto inopportuno.

L'una e l'altra, l'accidia e l' invidia, sono una specie di tristezza: gli accidiosi sono torpidi, sonnolenti, pusillanimi, oziosi; gli invidiosi, anch'essi, si trovano specialmente tra i pusillanimi e tra i deboli, come le donne e i fanciulli: infine, tutti e due questi vizi s'oppongono alla medesima virtù, come insegna San Tommaso, dal bel principio della Quist. XXXV: «Deinde considerandum est de vitiis oppositis gaudio charitatis: quod quidem est de bono di-

---

[1] Bartoli, *op. cit.*, pag. 62.

vino; cui gaudio opponitur accidia: Et de bono proximi; cui gaudio opponitur invidia. Unde primo considerandum est de accidia; secundo de invidia ».

Queste relazioni ed affinità principali, oltre a qualche altra affinità secondaria, che apparirà da quel che segue, mi par che bastino a farci persuasi una buona volta che accidiosi e invidiosi stanno opportunissimamente insieme.

4ª Perchè di tutti gli altri peccatori dell'Inferno Dante ci mostra uno o più rappresentanti, e non ce ne mostra alcuno nè per gli accidiosi, nè per gl'invidiosi? Mi propongo quest'obiezione, più che per altro, perchè essa mi dà occasione a considerare certo lato di questi due vizi capitali, che sono l'accidia e l'invidia, il quale, mentre negli altri vizi capitali non si riscontra, si riscontra però nell'ignavia. Dante non ci mostra alcun rappresentante nè degli accidiosi nè degl'invidiosi, per la stessa ragione che, tra gl'ignavi, gli basta accennar vagamente e oscuramente all'ombra di un tale, « che fece per viltade il gran rifiuto »: a Dante dovevano esser mostrate, « nel monte e nella valle dolorosa », soltanto l'anime note per fama; [1] e per accidia e per invidia, come per ignavia, nessuno è mai venuto in fama. Che se degl'ignavi Dante potè dire: [2]

Fama di loro il mondo esser non lassa,

che cosa non dovè pensare degli accidiosi e degl'invidiosi? Curiosi peccati! a differenza della lussuria, della gola, dell'avarizia, della prodigalità e dell'ira, [3] che più sono in grado elevato, più fama acquistano a chi n'è reo; a differenza di questi, i peccati d'accidia e d'invidia più son gravi e più sommergono nell'oscurità i nomi dell'accidioso e dell'invidioso. Perciò Dante dice che quest'*accidioso fummo*, ossia peccato d'inerzia, lo *portarono dentro*, cioè lo tennero occulto.[4] Non farà dunque meraviglia che nell'Inferno il Poeta non ci mostri alcun rappresentante di tali peccatori, e ce ne

---

[1] *Par.*, canto XVII, vv. 136-138.

[2] *Inf.*, canto III, v. 49.

[3] Taccio della superbia, in omaggio a quel dell'*Ecclesiastico* (X, 21): « Memoriam superborum perdidit Deus ».

[4] « Illud vitium est occultum ». Così dell'accidia Stefano Talice, *Commento al poema*, Hoepli, Milano, 1888, tomo I, pag. 112. Il conte Fm. Torricelli (cit. dal Di Siena, *Comm. alla Div. Comm.*) scrive: « Il tristo che porta dentro accidioso fummo è tanto un accidioso, quanto uno Svizzero, che portasse dentro lo stomaco un litro di Sciampagna, sarebbe uno Sciampagnese ». Questa sarà una bell'arguzia; ma con l'arguzie non si spiega Dante. Del resto, questo conte Torricelli è quello stesso che l'Imbriani non citava mai, se non dandogli del *matto*, o del *pazzo* addirittura.

mostri invece nel Purgatorio: là non si trovano che rei d'accidia e d'invidia in sommo grado, e perciò tanto più oscuri; qui i rei del peccato d'accidia e d'invidia in proporzioni minori, nelle proporzioni di peccato veniale.[1] Inoltre, tutte le anime che si trovano nel Purgatorio, a un dato momento della lor vita e prima che *fosse finita in loro la possa di più peccare*,[2] si sono ravvedute; onde le anime degli accidiosi e degl'invidiosi, che Dante trova nel Purgatorio, han potuto, dopo il ravvedimento, con quel fervore ch'è proprio di chi dal male si volge al bene, acquistarsi qualche fama, e con essa la bella sorte di essere immortalati da Dante.

Ho detto che nell'Inferno Dante non ci mostra alcun rappresentante nè degli accidiosi, nè degl'invidiosi, perchè da siffatti peccati nessuno mai acquistò fama. E una prova ce ne dà lo stesso Dante nel Purgatorio: mentre gli esempi di superbia punita, ch'egli vede scolpiti nel primo ripiano del Purgatorio, son dodici; gli esempi d'accidia son due, e due anche gli esempi d'invidia. Per l'accidia ode ricordare gli Ebrei, che perirono nel deserto, perchè lenti a seguir Mosè; e quelli tra' compagni d'Enea, che si fermarono in Sicilia con Aceste;[3] per l'invidia, Caino e Aglauro:[4] ma gli Ebrei, ribelli a Mosè, vennero in fama, più che per l'accidia, per il severo castigo onde il Signore li percosse; e Caino, più che per l'invidia, per l'uccisione del fratello: gli altri due poi non sono che esempi della mitologia pagana, e perciò senz'altro valore, che di favole, non solo per noi, ma forse, checchè se ne dica, anche per Dante.

5ª Qualcuno potrà pure obiettare che io spiego Dante con San Tommaso, con la stessa sicurezza che se spiegassi Dante con Dante. A parte che non trascuro, come s'è visto, il metodo così caldamente propugnato dal Giuliani, io sono persuaso che Dante « adunò e poetizzò » non la sola « filosofia di San Tommaso »,[5] ma anche la teolo-

[1] « ... etiam et motus acediae in sola sensualitate quandoque est, propter repugnantiam carnis ad spiritum; et tunc est peccatum veniale; quandoque vero pertingit usque ad rationem, quae consentit in fugam, et horrorem, et detestationem boni divini, carne contra spiritum omnino praevalente: Et tunc manifestum est quod acedia est peccatum mortale ». SAN TOMM. *Sum. theol.*, II, II, quaest. 35, art. 3. « In quolibet genere peccati mortalis inveniuntur aliqui imperfecti motus in sensualitate existentes, qui sunt peccata venialia..... Ita etiam in genere invidiae inveniuntur aliqui primi motus, quandoque etiam in viris perfectis, qui sunt peccata venialia ». SAN TOMM., *Sum., theol.*, quaest. 36, art. 3.

[2] *Purg.*, canto XII, vv. 27-28.

[3] *Purg.*, canto XVIII, vv. 133-138.

[4] *Purg.*, canto XIV, vv. 133-139.

[5] A. CONTI, *St. della Fil.*, Firenze, Barbèra 1864, vol. II, pag. 219.

gia; e perciò non posso credere che da San Tommaso si scostasse punto, per ciò che si riferisce all'accidia e all'invidia. Che se qualcuno ne dubitasse, ecco un'altra prova di quanto scrupolosamente, anche per l'uno di questi due peccati, abbia Dante seguito il dottore d'Aquino, la cui Somma dovè essergli così familiare, come può esser la Commedia a dotto dantista. San Tommaso riporta un passo di Cassiano: « acedia est solitariis magis experta, et in eremo commorantibus infestior hostis ac frequens; » al che San Tommaso aggiunge: « in viris sanctis inveniuntur aliqui imperfecti motus acediae; qui tamen non pertingunt ad consensum rationis. » [1] E Dante, nel Purgatorio, come solo rappresentante degli accidiosi ci mostra un abate, l'abate di San Zeno, che, se s'ha da prestar fede al Daniello, fu « uomo degno e di *santi* costumi. » [2] Al quale proposito, mi si permetta una breve digressione: per quello che c'è di comune tra l'accidia e l'ignavia, la sentenza di Cassiano e il passo di San Tommaso potrebbero essere un nuovo argomento in appoggio all'opinione de' più, che nell'*ombra di colui che fece per viltade il gran rifiuto*, riconoscono Pier Celestino, il *Santo*, l'*eremita* del Morrone.

6ª Se gli accidiosi e gl' invidiosi sono nella palude Stige, perchè sono con gl' iracondi? e perchè quella pena d'esser *fitti nel limo*? dov'è il contrapasso?

Non è il caso, per la prima domanda, di ricordare i versi del *Purg.*, (XXII, 49, 51).

> . . . . la colpa, che rimbecca
> Per dritta opposizione alcun peccato,
> Con esso insieme qui suo verde secca.

come, in sostanza, fan l'Andreoli (egregiamente confutato dal Bartoli,) [3] ed altri; ma piuttosto gioverà ricercare se mai, fra i tre peccati d'accidia, d' invidia e d'ira, ci sia una relazione d'affinità. E questa relazione c'è: l'accidia e l' invidia sono due specie di tristezza, e l' ira nasce anch'essa da tristezza: « Illa tristitia ex qua oritur ira, ut plurimum, non est acediae vitium, sed passio tristi-

[1] *Summae theol.*, II, II, quaest. 35, art. 3.

[2] De' *fitti nel limo*, ch'egli riconosce per accidiosi, così Stefano Talice: [illegible] quod isti fuerunt prelati. Di dove avrà desunta questa interpretazione? dall'analogia col Purg., per questo Abate che là rappresenta gli accidiosi; o da Cassiano e San Tommaso? Infatti s'accorda con quest'[illegible] ciò che nota a proposito de' versi 97 e 106 del canto XVIII del *Purg.*: « et [illegible] accidia maxime regnat in sacerdotibus . . . . . « quia in presbiteris accidia multum regnat. »

[3] [illegible]

tiae, quae consequitur ex injuria illata.»[1] Questa relazione fra i tre peccati non poteva sfuggire a Dante; poichè, a determinare l'origine dell'ira dalla tristezza, il *buono Fra Tommaso d'Aquino* va d'accordo con Aristotile, del quale Dante così scrive: «in quella parte, dove aperse la bocca la divina sentenzia d'Aristotile, da lasciare mi pare ogni altrui sentenza»[2]. Aristotile dunque aveva detto: «iratus cum tristitia operatur»; e San Tommaso, illustrando questa sentenza: «Quod autem philosophus dicit, iratum cum tristitia operari, non est sic intelligendum, quasi tristetur de eo quod irascitur, sed quia tristatur de injuria, quae aestimat sibi illatam: et ex hac tristitia movetur ad appetendam vindictam.»[3] Inoltre, come l'accidia e l'invidia s'oppongono alla carità,[4] così l'ira anche essa «contrariatur charitati», nel qual caso appunto è peccato mortale.[5] Nè sarà senza importanza il notare, che, anche nell'Ecclesiastico, a proposito dell'obbligo che si ha d'esser giocondi («Iucunditas cordis, haec est vita hominum..... Multos enim occidit tristitia, et non est utilitas in illa»), si parla, insieme, e dello *zelus* (uno de' gradi dell'invidia) e dell'ira: «Zelus ed iracundia minuut dies.»[6]

Non basta? *Stige* vale *tristezza*, come bene spiegano Pietro di Dante («Stygia palus tristitia interpretatur»), e il Talice («unum fontem stigem, scilicet tristitiam..... vidi gentes positas in isto Stige, scilicet in tristitia»): infatti στύγος, oltre *orrore*, *ribrezzo*, citati dallo Zambaldi a proposito della parola *Stige*,[7] vale anche *tristezza*. E che questa dovette essere l'etimologia che Dante dava alla parola *Stige*, lo dimostra il *triste ruscello* del v. 107 del canto VII dell'*Inferno*. Ecco dunque tre peccati di *tristitia*, ira, accidia, invidia, puniti con pena, per così dire, di *tristitia*.

Vediamo ora perchè gli accidiosi e gl'invidiosi sieno *fitti nel limo*. Ricorderò anche qui quella sentenza dell'Ecclesiastico, citata innanzi, «In lapide *luteo lapidatus est piger*»,[8] che molto probabilmente, per non dir certo, ha fornita al poeta la prima idea di questa pe-

---

[1] S. Tomm., *Sum. theol.*, II, II, quaest. 158, art. 6.

[2] *Conv.*, IV, 17. S'intende però, «s'altra ragione *cioè la fede* in contrario non pronta.»

[3] *Summae theol.*, II, II, quaest. 158, art. 2°. E Dante così dell'ira (*Purg.*, XVII, 118 e 119): «Ed è chi per ingiurie par ch'adonti, sì che si fa della vendetta ghiotto.»

[4] V. pag. 37-38 del presente vol.

[5] S. Tomm., *Summae theol.*, II, II, quaest. 158, art. 3°.

[6] Cap. XXX, vv. 22-27.

[7] *Op. cit.*

[8] V. n. 9 a pag. 36 del presente volume.

na; e vengo subito al contrapasso. Il contrapasso di Dante è qualche volta patire in modo analogo, qualche volta patire in modo contrario, qualche altra patire in ambedue le maniere»: ora, esso s'*osserva* perfettamente negli accidiosi e negl'invidiosi. *Oziosi, torpidi* nel mondo, nell'Inferno gli accidiosi sono immersi nella *morta gora*, simbolo d'ozio e di torpore; *sonnolenti*, tennero gli occhi chiusi nel mondo, ed ora gli acceca il fango della palude; *pusillanimi*, trassero *cieca* e *bassa vita*, ed ora *ingozzano* del fango, simbolo di bassezza. Così dunque gli accidiosi patiscono in modo analogo; ma essi patiscono nel tempo stesso in modo contrario: furono ciarloni nel mondo (la *verbositas* è una delle figlie dell'accidia),[1] e nell'Inferno, non potendo parlare, *si gorgogliano nella strozza* il loro *inno* di vano pentimento;[2] furono *curiosi* (anche la *curiositas* è figlia dell'accidia)[3], e l'organo di cui più specialmente abusano nel mondo i curiosi, l'occhio, non val più nulla ai miseri *fitti nel limo*. Parimenti gl'invidiosi patiscono in modo analogo, e, insieme, in modo contrario: anch'essi *mirarono pur a terra*[4]; anch'essi furono, nel mondo, pusillanimi («*etiam pusillanimes sunt invidi*»); e nell'Inferno son dannati al fango, simbolo di bassezza e di viltà; mal videro nel mondo (*in-video*), e nell'Inferno gli acceca la palude, in cui sono sommersi, come il fil di ferro acceca gl'invidiosi del Purgatorio; furono sussurratori e detrattori (la *susuratio* e la *detractio* sono due delle figlie dell'invidia),[5] e, nell'Inferno, anche essi non parlano, ma *gorgogliano*; si afflissero del bene del prossimo, esultarono del male, ed ora *sospirano sotto l'acqua* nell'Inferno.[6]

IV.

Non so concludere se non col dire, che mi sembra provato all'evidenza, che gli accidiosi e gl'invidiosi sono, con gl'iracondi,

---

[1] Isid. cit. da San Tomm., *Summa theol.*, II, II, quaest. 35, art. 4º.

[2] Il Talice, premesso che gli accidiosi dell'Inferno sono prelati, aggiunge: «non possunt dicere integre, sed murmurando dicunt, sicut patet [illegible] [illegible] suum». Non c'è che dire, è graziosa!

[3] Isid. cit. da San Tomm. come sopra.

[4] *Purg.*, canto XIV, vv. 148-150.

[5] San Tomm., *Summa theol.*, quaest. 36, art. 4.

[6] «Afflictio autem in prosperis proximi uno modo est ipsa invidia..... alio modo est filia invidiae..... Exultatio autem in adversis non est directe invidia, sed ex ea sequitur.....» S. Tomm., *op.* e loc. cit.

nel quinto cerchio; e che di essi si parla, con un miracolo di ben ponderata concisione, sfuggito sinora ai critici, nelle ultime quattro terzine del Canto VII dell' *Inferno*. Oramai io non indugio ad annoverar questa tra le più alte creazioni di Dante, tra quelle che al poeta ispirava il suo concetto del virile, la Musa, come lo disse il De Sanctis, [1] del sublime dantesco.

---

[1] *Op.* e loc. cit.

III.

FILIPPO ARGENTI, FARINATA E CAPANEO *

* Pubblicato nel *Giornale Dantesco*, anno III (1896), pagg. 175-186.

Seguitano i dantisti, fino nelle più recenti pubblicazioni, a dissentire intorno alla sede de' superbi nell'*Inferno* dantesco. C'è chi s'ostina a vedere in Filippo Argenti un superbo; [1] e c'è chi vede in lui un superbo e un iracondo insieme: [2] la violenza contro Dio, rappresentata da Capaneo, c'è chi la identifica con la sola bestemmia, [3] o con l'empietà, [4] un peccato che da' teologi non si contempla, o si fa consistere nel conculcare le immagini, disprezzare le reliquie de' santi, ecc.; [5] e c'è chi continua nell'antico sistema, di non indagar nemmeno a che peccato corrisponda, ne' trattati teologici, questa violenza contro Dio: [6] c'è chi sostiene che la super-

[1] Poletto, *Commento alla Divina Commedia*, Desclée, Lefebvre e C., Roma-Tournay, 1894, vol. I, pag. 161 e 169; e Fornaciari, nella recensione del mio scr. *La struttura morale dell'Inf. di Dante*, in *Bullettino della Società dantesca italiana*, nuova serie, vol. I, fasc. del 1° giugno 1894.

[2] Berthier, *Commento alla Divina Commedia*, Friburgo tip. dell'Università, vol. I, pag. 132; Dott. P. Tassis, *Peccati e pene nell'Inferno dantesco*, Macerata, stab. tip. Mancini, 1894, pag. 11; e A. Dobelli, *Superbi ed iracondi nella prima cantica della Divina Commedia*, in *Giornale Dantesco*, anno II, pag. 414.

[3] Berthier, *op. cit.*, pag. 240, e Tassis, *scr. cit.*, pag. 20.

[4] Poletto, *op. cit.*, pag. 212.

[5] Cfr. *Somma del Toledo Volg.*, IV, XIII. Dell'irriverenza verso le immagini sacre San Tommaso fa un grado del sacrilegio. Cfr. *Summa Theol.* II. II, 99, art. 3.

[6] Dott. Felice Martini, *Commento alla Divina Commedia*, Torino-Roma ecc., G. B. Paravia e C.a, 1894, e Scartazzini, 2a *ediz. min. del suo Commento*, Milano, Hoepli, 1896.

bia e l'invidia sien punite ne' tre [1] o ne' quattro [2] ultimi cerchi dell'*Inferno* dantesco; e c'è chi risale ancor più sopra, e «questi superbi ed invidiosi» comincia a vederli nello Stige, e poi giù giù fino a Lucifero, prototipo «d'ogni superbo e d'ogn'invidioso»: [3] infine, c'è chi ritorna all'opinione del Bartoli, cioè «che di dannati pel solo peccato della superbia e dell'invidia nell'Inferno dantesco non ce ne sono»: [4] e c'è chi torna all'ipotesi del Landino, che «nella Ghiaccia e non altrove, sotto i Giganti nel profondo del Lago, nelle tre bocche e presso e intorno al primo superbo» non altri sieno, «se non superbi».[5] In tanta discordanza di pareri, non sarà inutile,[6] io credo, ai molti e non deboli argomenti contenuti nel primo di questi miei *studii*, per dimostrare che il rappresentante della superbia (distinta in *bestemmia di fatto* [7] e bestemmia di

---

[1] Zingarelli, *Gli sciagurati e i malvagi nell'Inferno dantesco*, in *Giornale dantesco*, anno I, pag. 262: Flamini, nella recensione dello scritto dello Zingarelli, in *Bullettino della Società dantesca italiana*, N. S. vol. I, fasc. di Dicembre 1893, pagg. 53 e 54; e Scartazzini, 2ª ediz. min. del suo *Commento*.

[2] D'Ovidio, *La topografia morale dell'Inferno dantesco*, in *Nuova Antologia*, fasc. del 15 settembre 1894. La stessa ipotesi aveva già sostenuta il Comello, *Nota al canto VIII dell'Inferno dantesco* in *Biblioteca delle Scuole italiane*, fasc. del 1º giugno 1893. Cfr. in questo vol. le mie recensioni dei due scritti del D'Ovidio sulla *topografia morale dell'Inferno*.

[3] Ferdinando Savini, *I superbi, gl'invidiosi, gli accidiosi nell'Inferno dantesco*, in *Giornale dantesco*, anno II, pag. 346.

[4] E. Sacchi, *Studi danteschi*, in *Nuova Rassegna*, fasc. del 15 dicembre 1894, pag. 1007. Però, a pag. 1005, il Sacchi scrive: «quanto ai superbi, Dante può benissimo averli immaginati in compagnia degl'irosi.... e quanto agl'invidiosi.... dessi non starebbero male fra gl'ignavi». Allo stesso modo il Trenta (*Gl'ignavi e gli accidiosi nell'Inferno dantesco*, in *Giornale dantesco*, anno I, pag. 513-551) esclude dal 5º cerchio la superbia e l'invidia, ch'ei ritiene tutte e due peccati di malizia (pag. 542); ma dichiara poi (pag. 543, nota 1) «non del tutto errato il parere dei dantisti, i quali.... sostennero doversi anche l'invidia e la superbia trovare punita isolatamente nello Stige»; e considera Filippo Argenti come rappresentante e degl'iracondi e de' superbi; e gli accidiosi come deturpati anche dall'invidia, la quale è «certamente gran parte inerente» dell'accidia. Oh! di questo passo, che non s'accomoda?

[5] G. Pascoli, *Minerva oscura*, nel *Convito, raccolta di prose, di poesie e di disegni*, Lib. VI, pag. 392. Cfr. pure Paul Pochhammer, *Tre questioni dantesche*, in *Giornale dantesco*, anno III, pagg. 244 e 245.

[6] [Che non sia inutile neppur oggi, dopo più d'un decennio da che questo mio scr. fu pubblicato, basta a dimostrarlo il fatto, che ancora un dantista acutissimo, come il Torraca, nel suo recentissimo *Commento*, parla, a proposito di Capaneo, di «superbia ostentata», riconoscendo in lui la sola qualità di bestemmiatore].

[7] Dante, *Purg.*, XXXIII, 59.

parole) è Capaneo, non Filippo Argenti, aggiungere ancor questo: un confronto tra il carattere del magnanimo Farinata e quelli di Filippo Argenti e Capaneo. Chè, s'è vero, com'è certamente, che «superbia quandam similitudinem magnanimitatis habet vel fingit»;[1] s'è vero, ed anche ciò non è dubbio, che la superbia, oltre che all'umiltà, «potest secundum superexcessum et magnanimitati.... opponi.... secundum quod inordinate ad magna se extendit»[2] (il che val quanto dire che la superbia è eccesso di magnanimità); quello tra i due, dirò così, candidati sarà da riconoscere come rappresentante de' superbi, che più stretta parentela mostrerà d'avere col *magnanimo* Farinata.

Incomincio da Filippo Argenti.

> Mentre noi correvam la morta gora,
> dinanzi mi si fece un pien di fango,
> e disse: chi sei tu, che vieni anzi ora?

Il Poeta, fin dal primo presentarci il suo personaggio, ce ne dà, nella sua grand'arte, la nota caratteristica: Filippo Argenti è *pien di fango*; e il fango simboleggia la bassezza, che è l'antitesi della magnanimità: il magnanimo Farinata è *ritto, s'erge col petto e con la fronte;* onde ti getta «nell'anima l'impressione d'una forza e d'una grandezza quasi infinita».[3] Per non dare in sottigliezze, trascuro di confrontar la dimanda dell'Argenti («chi sei tu, che vieni anzi ora?») con quella di Farinata («chi fùr gli maggior tui?»); e passo a confrontar le parole che alla rispettiva risposta di Dante replica ciascuno de' due dannati.

> Ed io a lui: s'io vegno, non rimango.
> Ma tu chi sei, che si sei fatto brutto?
> Rispose: Vedi che son un che piango.

A proposito di questa risposta di Filippo Argenti, il Poletto scrive: «superbissimo tuttavia, si vergogna di farsi conoscere in condizione così umiliante». È chiaro che questa nota del Poletto è ispirata dal preconcetto che Filippo Argenti sia un superbo: è lo stesso preconcetto che al Del Lungo[4] fa sembrare risposta sgarbata le parole «vedi che son un che piango». Nulla invece vi troverebbe di sgarbato, nulla che ad uomo *superbissimo* si convenga,

---

[1] San Tomm., *Summae theol.*, II. II. 55, art. 8°.

[2] *Loc. cit.*, CLXII, art. 1°.

[3] De Sanctis, *Il Farinata di Dante*, in *Nuovi saggi critici*, Napoli, Morano, 1879.

[4] *Pagine letterarie*, Firenze, G. Sansoni, 1893, pag. 71.

chi scevro di preconcetti volesse considerar quelle parole: esse non suonano altro che questo: che ti giova sapere il mio nome? ti basti che sono un disgraziato. Insomma, è la sua mala sorte quella che preoccupa Filippo Argenti; ed ogn'inchiesta, che ad altro si riferisca, deve sembrargli, nè forse a torto, fuor di proposito. Si vuole una prova che in quella risposta non c'è nulla di sgarbato nè di superbo? proviamoci a pronunciar noi le parole, « vedi che son un che piango », con un piglio brusco e con un tono alto di voce; e ci accorgeremo di fare uno sforzo; sforzo che non facciamo, pronunciandole con tono di voce dimesso. Si consideri inoltre, che il dannato le pronuncia piangendo; e piangendo non si parla che con umiltà. È dunque un'umile risposta quella dell'Argenti; cosa, del resto, che non dovrebbe far meraviglia, chi ripensasse che gente fossero gli Adimari,

> l'oltracotata stirpe, che s'indraca
> contro a chi fugge: ed a chi mostra il dente
> ovver la borsa, come agnel si placa: [1]

a proposito de' quali versi bene scrive il Cesari: « tanta fierezza è con altrettanta *viltà d'animo*.... chi la minaccia, o le mostra il gruzzolo de' fiorini d'oro, s'attutisce di presente come pecora ». E Filippo Argenti vien bene di quella schiatta: apostrofa Dante con insolenza (« chi sei tu che vieni anzi ora? »); ma dopo che questi gli ha risposto con dignitosa fierezza (« s'io vegno, non rimango: ma tu chi sei che sì sei fatto brutto? »), dopo che questi gli ha mostrato il dente, l'Adimari placato cambia tono: « vedi che son un che piango ». Meglio dunque, che non il Poletto e il Del Lungo, interpetrò queste parole il Tommaseo: « Non vuol dire il suo nome, indizio d'uom vile, secondo Dante (*Inf.*, XXXII) ».

Vedasi ora che differenza tra le parole di Filippo Argenti, e quelle del *magnanimo* Farinata. Anche a Farinata, che si vantava d'aver due volte dispersi i maggiori di Dante, questi aveva risposto con fierezza:

> S'ei fùr cacciati, ei tornàr d'ogni parte
> . . . . e l'una e l'altra fiata;
> ma i vostri non appreser ben quell'arte:

questa risposta ha bensì la forza di far restare immobile Farinata durante tutto il colloquio di Dante con Cavalcante; perchè, come scrive il De Sanctis, « la sua anima è tutta in un pensiero unico,

---

[1] *Par.*, XVI, 115-118.

rimasole infisso come uno strale, *l'arte male appresa* »: ma non ha la forza d'abbatterlo; onde ripiglia minaccioso:

> E se continuando al primo detto,
> egli han quell'arte, disse, male appresa,
> ciò mi tormenta più che questo letto:
> ma non cinquanta volte fia raccesa
> la faccia della donna che qui regge,
> che tu saprai quanto quell'arte pesa ».

E si noti: l'*arte male appresa* incresce a Farinata più che la sua stessa pena, pena di fuoco; e, non che piangere, *ha in dispitto* l'Inferno. Invece l'Adimari è prostrato e piange. Aristotile [1] scrive che il magnanimo « non est planctivus »; e San Tommaso aggiunge: « quod etiam aliquis sit planctivus ad defectum pertinet; quia per hoc videtur animus exterioribus malis succumbere ». Or io non dirò, appoggiandomi a queste sentenze, che il piangere sia sempre indizio di poco animo: del pianto di Cavalcante, per esempio, ciò fu detto a torto: [2] ma Cavalcante piangeva per pietà del suo Guido, che non ebbe la grazia ch'ebbe Dante, « di salvarsi in modo sì straordinario »: [3] Filippo Argenti piange per la sua propria pena. Insomma, altro è piangere per il male altrui, altro è piangere per il male proprio: l'uno è nobile sentimento, l'altro è pochezza d'animo. — Ed ancora: Farinata domanda:

> [illegible]
> [illegible]

E Dante:

> [illegible]
> [illegible]
> tale orazion fa far nel nostro tempio:

in altre parole, questo trattamento voi l'avete meritato. Or ciò è assai meno che la risposta del Poeta stesso a Filippo Argenti.

> [illegible]
> [illegible]
> ch'io ti conosco, ancor sie lordo tutto.

Eppure, come diversamente rispondono i due dannati! L'uno, dopo avere appena, « sospirando, il capo scosso », al ricordo [illegible]

[1] [illegible] cap. III [illegible] San Tomm. [illegible]

[2] Cfr. [illegible]

[3] [illegible]

danni che la sua nobil patria sofferse da lui, « rileva tosto il capo » (segue ancora il De Sanctis), « trovando nella sua vita la più bella delle sue azioni, di cui la gloria è tutta sua, di lui solo »:

> A ciò non fui io sol, disse, nè certo
> senza cagion sarei con gli altri mosso.
> Ma fui io sol colà, dove sofferto
> fu per ciascun di torre via Fiorenza,
> colui che la difesi a viso aperto:

ed è risposta dignitosa nella prima parte, ove il magnanimo si scusa; fiera nella seconda, ove s'esalta: poichè « sempre il magnanimo si magnifica in suo cuore ».[1] Filippo Argenti non mostra nè dignità, nè fierezza: a Dante, che gli dice, ***ben ti sta il piangere***, ei non risponde che con un atto brutale, stendendo al legno ambe le mani. Qui è l'essenza del suo carattere: « vir iracundus provocat rixas »;[2] e la rissa non è da magnanimo: « magnanimus non est contentiosus ».[3] Ben lo sa Dante, che, per aver solo atteso alla rissa di maestro Adamo e di Sinone, s'ebbe un aspro rimprovero dal suo magnanimo[5] maestro: « voler ciò udire è bassa voglia ».[4] E tutt'altro che magnanimo è Filippo Argenti, quando, all'attacco delle « fangose genti », si volge in se medesimo co' denti. Eppure ad alcuno (Casini) potè sembrare contegno « fieramente superbo e sprezzante »; e il Del Lungo[6] potè scrivere: « Superbo, non le respinge, non si accapiglia con loro, ma il proprio furore e il disprezzo verso gli assalitori sfoga sopra se medesimo. Or non è questo precisamente lo spettacolo che di sè presentano nel mondo i superbi e gl'invidiosi? » Superbo e sprezzante è Bruto, che, pur tra la maciulla di Lucifero, non fa motto; e sprezzante è la Fortuna, che, messa in croce pur da chi dovrebbe lodarla, beata non ode. E quanto allo « spettacolo che di sè presentano nel mondo i superbi e gl'invidiosi », quelli, è vero, non s'accapigliano con questi; ma non isfogano sopra se medesimi « il proprio furore e il disprezzo verso gli assalitori ». « Iracundus » (non il superbo) « cum aliis irasci desierit, sibi ipsi irascitur »; bene cita il P. Berthier questa sentenza,[7] a proposito dell'atto rabbioso di Filippo Argenti.

---

[1] *Conv.*, I, XI.

[2] *Prov.*, XV, 18; e XXIX, 22.

[3] *Arist. Ethic.*, IV, c. 3, cit. da San Tomm., *Summae theol.*, II, II, 132, art. 3° in fin.

[4] *Inf.*, II, 44.

[5] *Inf.*, XXX, 148.

[6] *Op. cit.*, pag. 75 e 76.

[7] [illegible] *Purg.*, XXIX.

E bene scrive il Poletto: « non per nativa fierezza, ma perchè impotente a farlo », Filippo Argenti non respinge l'attacco delle fangose genti: se non che, io non comprendo come possa conciliarsi quest'assenza di fierezza con la superbia, di cui il Poletto fa rappresentante l'Adimari: se questi fosse un superbo, ei non potrebbe non esser fiero; o, per lo meno, dovrebbe fingere d'esser tale: « superbia quandam similitudinem magnanimitatis habet vel fingit ». E poichè « fortes et magnanimi sunt habendi, non qui faciunt, sed qui propulsant iniuriam »;[1] se Filippo Argenti fosse un superbo, non l'avrebbe spaventato il numero degli avversarii; e contro questi si sarebbe volto, sia pure con vani sforzi, anzi che sfogarsi « stupidamente sopra se stesso ».[2]

Prima di lasciare al suo fango Filippo Argenti, un ultimo raffronto. Abbiamo visto come diversamente, sin dal principio, il Poeta ci presenti i due dannati: vediamo ora quanto diversamente se n'allontani. Da Farinata quasi non vuol distaccarsi; per modo che, anche dopo essere stato richiamato da Virgilio, si trattiene a pregarlo che gli dica chi sta con lui: da Filippo Argenti s'allontana con disprezzo: « quivi il lasciammo, che più non ne narro »; verso che richiama l'altro, « non ragioniam di lor, ma guarda e passa », detto da Virgilio a proposito de' pusillanimi, l'antitesi della magnanimità.

Ed ora veniamo a Capaneo. Il De Sanctis, che ne' *Nuovi saggi critici* fece una mirabile analisi del carattere di Farinata, non fu egualmente felice per Capaneo: si scorge chiaro che l'illustre critico non aveva un concetto preciso di ciò che rappresentasse Capaneo nell'*Inferno* dantesco: la frase *violento contro Dio* dovè sembrargli vuota di significato, poichè essa non ricorre mai nelle sue pagine, a proposito di Capaneo; e di *superbi* tocca una volta sola, ma fuggevolmente; come, del resto, fanno anche i commentatori, che, costretti, lor malgrado, forse senz'accorgersene, a parlar di superbia, parlando di Capaneo, pur s'ostinano a non riconoscere in lui il rappresentante dei superbi. Insomma, mancava al De Sanctis, come agli altri, il concetto teologico della superbia, senza del quale il Capaneo dantesco non si comprende (« superbiam... cujus actus est *Dei contemptus* »;[3] e Capaneo è « *superum contemptor* » in Stazio, e, in Dante, giace *dispettoso* e poco par che *pregi Dio*: « initium superbiae hominis apostatare a Deo »;[4] e *apo-*

[1] Cic., *De off.*, I, XIX.

[2] Poletto, *op. cit.*, pag. 171.

[3] San Tomm., *Summa theol.*, II, II, 162, art. 6.

[4] *Ecclesiastico*, X, 14.

statare a Deo vale negar Dio, quello appunto di cui son punite le anime nel primo girone del settimo cerchio). « Nel Capaneo », scrive il De Sanctis, « il concetto è in antitesi a papa Celestino »: e ciò è giustissimo: se non che il De Sanctis guasta la sua prima felice intuizione con quel che segue: « In questo papa e ne' suoi simili c'è l'assenza della forza... nel Capaneo ci è la millanteria della forza », o, come s'esprime poco dopo, « la forza ancora bruta, d'un'apparenza colossale al di fuori, ma vuota e fiacca al di dentro ». Ma il vizio opposto alla pusillanimità, rappresentata da papa Celestino, non è l'apparenza della forza: la pusillanimità è difetto di magnanimità;[1] e l'antitesi del difetto non può essere che l'eccesso: se Celestino, adunque, è all'Inferno per difetto di magnanimità, per eccesso di magnanimità (superbia)[2] è all'Inferno Capaneo. Certo il De Sanctis si lasciò condurre fuori via da quel *pare*, che ben quattro volte ricorre nell'episodio di Capaneo.[3] Già il P. Berthier[4] ha notato che Dante « ama molto » il verbo *parere*, « e lo adopera spesso dove ogn'altro avrebbe adoperato parola di semplice asserzione ».[5] Veramente io sospetto che il P. Berthier non abbia tenuto abbastanza conto che Dante narra una visione; e nella visione le cose sembrano, non sono: infatti, in parecchi casi, nel poema dantesco, il verbo *parere* si giustifica appunto con questa considerazione. Certo è, ad ogni modo, che il quadruplice *pare*, di cui discorriamo, nè può interpetrarsi come equivalente a una semplice asserzione; nè può intendersi come determinato dal fatto, che Dante narra una visione. A mio credere, nel dimandare a Virgilio,

> Chi è quel grande che non *par* che curi
> l'incendio, e giace dispettoso e torto,
> sì che la fiamma non *par* che il maturi,

---

[1] « Pusillanimitas, si importet defectum a prosecutione magnorum, proprie opponitur magnanimitati per modum defectus ». S. TOMM., *Summae theol.*, II, II, 162, art. 1° circa fin.

[2] SAN TOMM., *op. cit.* a pag. 49.

[3] *Inf.*, canto XIV, vv. 46, 48, 69 e 70.

[4] *Op. cit.* a proposito de' vv. 69 e 70 del canto XIV dell'*Inferno*.

Alle quali parole il P. BERTHIER aggiunge: « Dante, specialmente quando questa parola *pare* la mette in bocca a Virgilio, o suppone che significhi *apparisce, è chiaro* ecc., l'adopera per insinuare, come lo fa con tante altre formule, che i dannati agli occhi della ragione superiore, occupata nelle cose eterne *(1ae, q. 79, a. 9; Verit., q. 15, a. 2)*, non meritano amore *(2 2ae, q. 25, aa. 6, 11; q. 64, a. 6; III, Dist., 28, a. 4)*, come da Dio stesso si ama più un giusto che mille migliaia di peccatori in quanto tali *(S. T. In Iob.*, IX, lec. 4): e così i peccatori, come cosa minima nell'ordine della grazia, possono essere negletti. Cfr. *1 2ae, q. 46, a. 3; 2 2ae, q. 87, a. 2, 3m* ». È il solito del P. Berthier: troppa teologia.

Dante vuol mostrare, con quel *pare* due volte ripetuto, che il contegno di Capaneo nell' Inferno appariva anche a' suoi occhi incredibile. Quando poi Virgilio gli risponde,

> . . . . ebbe e *par* ch'egli abbia
> Dio in disdegno, e poco *par* che il pregi.

Virgilio vuol dire all'alunno: hai ragione, quel contegno è apparente, non reale: Capaneo è un vinto; ma la sua pena consiste appunto nel mostrarsi qui quello che fu in vita, uno sprezzatore della divinità:

> . . . . li suoi dispetti
> sono al suo petto assai debiti fregi:

o, come ancor più chiaramente aveva detto allo stesso Capaneo,

> . . . . . . in ciò che non s'ammorza
> la tua superbia se' tu più punito.

Tale essendo il valore di quel *pare*, è evidente che non è il caso di battere e ribattere, come fa il De Sanctis, su «la simulazione e l'apparenza della forza» di Capaneo; sulla sua «forza puramente materiale»; sulla sua «fiacchezza morale»; sulla sua «vanità millantatrice»; sulla sua «forza ancora bruta, d'un'apparenza colossale al di fuori, ma vuota e fiacca al di dentro»: e tanto meno è il caso di dire col Torraca, ancor più crudemente che non dicesse il De Sanctis, che «Capaneo *era* un fanfarone».[1] Finchè visse (Virgilio stesso lo dice ben chiaro), Capaneo *ebbe* veramente in disdegno la divinità: finchè visse, adunque, la sua non fu apparenza di forza, ma vera forza morale, per quanto, dal punto di vista teologico, disordinata, eccessiva. E come vera forza la esalta Stazio nella *Tebaide*, donde certo tolse Dante l' ispirazione per il suo Capaneo: ivi (mi contenterò di poche e brevi citazioni) Capaneo è detto *largus animae*,[2] ossia prodigo della vita; e Aristotele[3] scrive (*Musicae*, Cap. 15, *circa fin.*): «Fortitudo» (la *magnanimitas* è parte della *fortitudo*[4]) «est affectio quae nullas adversitates mortemque formidat»; è detto *heros*,[5] e ben due volte *magnanimus*;[6] nessuno ardisce di stargli a fronte;[7]

[1] In *Bullettino della società dantesca italiana*, Nuova serie, II, pag. 141. [Cf. pure il *Commento* del Torraca alla *Div. Com.*, ove si parla di *caparbietà parolaia* e di *superbia ostentata*].

[2] III, 603.

[3] Cit. da San Tomm., *Summae theol.*, II. II. 122, art. 1°.

[4] San Tomm., *loc. cit.*, 129, art. 5°.

[5] VI, 792.

[6] IX, 547; e XI, 1.

[7] X, 753, e 754.

e per levarlo alle stelle il Poeta invoca l'aiuto di tutte le muse.[1] Che più? la sua è *virtus egressa modum*;[2] e questa *virtus egressa modum* (« nomen virtutis... attribuitur speciali virtuti, sc. fortitudini », [3]) questa *virtus egressa modum* io non so che cosa possa essere, se non eccesso di magnanimità.

Nè diverso è il carattere di Capaneo ne' *Sette a Tebe* di Eschilo: di lui così parla il Nunzio:

> .... ma chi con esso
> porsi a fronte oserà? chi non tremando
> a tal superbo sosterrà lo scontro?[4]

È vero che Eteocle, rispondendo al nunzio, dà a Capaneo del « loquace ostentatore »; ma lo stesso Eteocle rimprovera di « stolida baldanza » Tideo, che « di pugna avido freme »; disprezza le « insegne millantatrici » d'Eteocle; e, in generale (se n'eccettui Anfiarao, cui non nega il vanto di valoroso) chiama « insani ostentatori » i duci dell'esercito di Polinice: ma è chiaro ch'Eteocle mirava, sconoscendo il valore del nemico, a far coraggio a se stesso ed a' suoi, bene auspicando così della vittoria.

Sicchè con tutto il rispetto dovuto al De Sanctis, io non so persuadermi com'egli potesse scrivere, oltre le già citate, quest'altre frasi a proposito di Capaneo: « più mena vanto, più si sforza di dimostrare la sua forza, e meno ci riesce; perchè la vera forza si vede, non si dimostra ». Ma se, per Capaneo, è appunto l'inverso che avviene! infatti, noi *vediamo* la sua forza; noi lo *vediamo* giacer dispettoso e torto sotto la pioggia di fuoco, mentre gli altri, senza riposo, agitano le mani a scuotere le fiamme nuove; e crederemmo veramente che Capaneo conservasse nell'Inferno la forza di animo ch'ebbe in vita, se Virgilio non ci *dimostrasse* che quella forza è apparenza, perchè la maggior pena di Capaneo consiste appunto nell'apparir tra i morti quello che fu realmente tra i vivi. Ed ancor poche altre frasi del De Sanctis: « Prometeo tace ed è tranquillo, perchè Prometeo è già l'uomo, forza conscia e libera, che ha le sue idee e i suoi fini, e anche vinto si sente maggiore della natura e di Giove... La sua forza è al di dentro, nell'anima, ed è semplice e tranquilla, nè per farsi credere le è mestieri tanto apparato e pompa esteriore ». Ma dove sono nel Capaneo dantesco questo apparato e questa pompa esteriore? si pretenderebbe forse

1 X. 27 [illegible]
2 X [illegible]
3 [illegible] II II. 123, 1°.
4 [illegible]

di vederlo, sotto la pioggia di fuoco, gaio e sorridente? quanto poi a ciò che il De Sanctis afferma di Prometeo, io rileggo la tragedia d'Eschilo, e, per verità, non trovo che Prometeo, legato alla rupe, taccia e sia tranquillo nel suo martirio: anch'egli dichiara di pregiar poco e Giove e tutto l'Olimpo; e le sue parole somigliano molto a quelle di Capaneo:

> . . . . . a me di Giove
> nulla men cale. . . . .
> A dirti breve, io tutti aborro i Numi.
> No, mai non entri in tuo pensier ch'io l'ira
> paventando di Giove, assumer voglia
> cor femminile, e con donnesco rito
> tendere al ciel le palme, a scior miei lacci
> supplicando colui che tanto aborro.[1]

È poi curioso il vedere come lo stesso De Sanctis giudicasse ben più favorevolmente, in altra sua opera, Capaneo: « L' inferno degli incontinenti e dei violenti è il regno delle grandi figure poetiche. Qui trovi, come in una galleria di personaggi eroici Francesca, Farinata, Cavalcanti, Pier delle Vigne, Brunetto Latini, Capaneo, Dante, il Fato, Dio e la Fortuna. Sono in presenza forze colossali... Ora ti percuote il suono della divina giustizia; ora ti stupisce Capaneo, che tra le fiamme oppone sè a tutte le folgori di Giove ». Dunque, forza colossale, non « apparenza » di forza; forza che stupisce, non visibile « apparato e pompa esteriore ». E mentre ne' *Nuovi saggi critici* Capaneo è l'antitesi di Prometeo, nella *Storia della letteratura* son messi, da buoni colleghi, l'uno a fianco dell'altro: parlando d'Anfiarao, il De Sanctis scrive: « l'uomo che con la temerità oraziana sforza la natura, è qui non di rimpetto a Dio, come Prometeo e Capaneo, ma colpito e soggiogato ».[2]

Il Capaneo storico, adunque, è vera forza morale, vera magnanimità, quantunque eccessiva; è *virtus egressa modum*, per dirla con Stazio. Il Capaneo dantesco è perfettamente il medesimo, tranne che, in omaggio alle ragioni teologiche, Dante si fa dire da Virgilio, che, se Capaneo è tra' morti quello che fu tra' vivi, ciò non è che apparenza: egli è vinto, ma sembra ancora indomato, perchè la sua pena maggiore consiste appunto in ciò, che la sua superbia

---

[1] Traduz. del Bellotti.

[2] *Op. cit.*, pag. 263. Anche il De Leonardis (*Giorn. dant.*, anno II, pagg. 311-322) dissente, per ciò che si riferisce a Capaneo, dal De Sanctis, che pure gli fu, com'egli stesso scrive, « padre, educatore, maestro [illegible] la riverenza che dobbiamo avere verso i nostri grandi, bisogna [illegible] degeneri in idolatria ». Giustissimo!

[illegible] fierezza, pur sotto la pioggia di fuoco: « perversa voluntas in damnatis ex obstinatione procedit, quae est eorum poena ».[1]

Ciò premesso, passiamo ai singoli raffronti tra Farinata e Capaneo.

Farinata s'erge

> col petto e con la fronte,
> com'avesse l'Inferno in gran dispitto:

Capaneo è un

> grande che non par che curi
> lo 'ncendio e giace dispettoso e torto,
> sì che la fiamma non par che il maturi;

è lo stesso concetto per tutt'e due, anzi quasi le stesse parole: Farinata s'erge col petto e con la fronte, e « quell'ergersi », scrive il De Sanctis, « ti dà il concetto d'una grandezza tanto più evidente quanto meno misurabile: è l'ergersi, l'innalzarsi dell'anima di Farinata sopra tutto l'Inferno »: Capaneo è anch'esso un grande; e chi guardi senza preconcetti in questa sua grandezza non può vedere una grandezza puramente materiale: grandezza morale e materiale insieme dove ravvisarvi il Tommaseo, che, a proposito di quel *grande*, citò e il *magnanimus Capaneus* e l'*ingenti Theba exterruits umbra* del lib. XI della *Tebaide*; senza dir dell'Andreoli, che citò solo il *magnanimus Capaneus*. Farinata *ha in dispitto* l'Inferno; e Capaneo *giace dispettoso* e la pioggia di fuoco non l'abbatte. E dico *non l'abbatte*, trascurando il *pare*, come ho trascurato il *come avesse* di Farinata, sebbene, a rigor di termini, *come avesse* non sia punto la stessa cosa che *avente*. O perchè il De Sanctis non ha pesato con la stessa bilancia il *pare* di Capaneo e il *come avesse* di Farinata? del qual *come avesse* ei non s'accorge nemmeno, e, con lui, nessuno de' molti commentatori da me consultati. Procedendo nel confronto, Farinata si duole più che i suoi abbiano mal appresa l'arte di tornare in patria, che non si dolga della sua tomba infocata; e Capaneo parimenti non ha neppure un pensiero per la pioggia di fuoco, a schermirsi dalla quale son tutti assorti i suoi compagni di pena; ma lo tormenta invece il ricordo della *folgore acuta*, onde fu colpito da Giove sulle mura di Tebe. A Dante che gli rimprovera la strage di Montaperti, Farinata risponde che ad Empoli fu solo a difender Firenze: e a Giove (è lo stesso De Sanctis che scrive), a Giove

---

[1] [illegible] *op. cit.*, II. II [illegible] seu pertinent ad damnationis poenam ».

« circondato di tutta la sua potenza e armato di tutte le armi, chè cosa Capaneo contrappone? Un semplice *me*:

e me saetti di tutta sua forza.

Del resto, più che l'anatomia delle frasi, a far sentire la parentela tra il carattere di Farinata e quel di Capaneo, varrà rileggere i due episodii « con occhio chiaro e con affetto puro »: e non credo che vi sarà alcuno, il quale non senta in tutt'e due la stessa intonazione.

Concludendo, agli altri argomenti, per i quali è ormai tempo di riconoscere che Filippo Argenti non è, e non può essere il rappresentante de' superbi nell'Inferno dantesco, possiamo aggiungere ancor questo, che nessuna somiglianza ha il carattere di Filippo Argenti con quello del magnanimo Farinata. Filippo Argenti è un iracondo; e, per aver lode di « fortis animus et magnus », scrive Cicerone, « vacandum est omni animi perturbatione, tum cupiditate et metu, tum etiam aegritudine et voluptate animi et *iracundia*, ut tranquillitas et securitas adsit, quae afferat cum constantiam, tum etiam dignitatem »[1]: l'ira è desiderio di vendetta; e il magnanimo non si vendica, ma perdona: così da Dante stesso il buon Marzucco fu

---

[1] *De off.*, I, XX. Diversamente parrebbe a prima vista, che la pensasse Aristotile, il quale scrive (3 *Ethic.*, c. 8, tomo V, cit. da San Tomm. in *Summae theol.*, II, II, 123, art. 10°): « furor cooperatur fortibus ». Ma San Tommaso con la solita precisione aggiunge: « stoici . . . iram et omnes alias passiones animae ab animo sapientis sive virtuosi escludebant. Peripatetici vero, quorum princeps fuit Aristoteles, et iram et alias animae passiones attribuebant virtuosis, sed moderatas ratione. Et forte quantum ad rem non differebant, sed solum quantum ad modum loquendi. Nam peripatetici omnes motus appetitus sensitivi qualitercunque se habentes passiones animae nominabant, ut supra dictum est (I, II, quaest. 24, art. 2). Et quia appetitus sensitivus movetur per imperium rationis, ad hoc quod cooperatur ad promptius agendum, idcirco ponebant et iram et alias passiones animae assumendas esse a virtuosis, moderatas secundum imperium rationis. Stoici vero vocabant animae passiones immoderatos quosdam affectus appetitus sensitivi; unde nominabant eos aegritudines et morbos, et ideo penitus eas a virtute separabant ». E S. Tommaso conclude: « *ergo iram moderatam assumit fortis ad suum actum, non autem iram immoderatam* ». È inutile dire che l'ira di Filippo Argenti è ira immoderata, ben diversa da quell'ira moderata, che al magnanimo Dante meritò il bacio e l'amplesso di Virgilio, non che la lode d'anima sdegnosa. L'ira di Filippo Argenti adunque non ha nulla a che fare con la magnanimità. — E qui cade in acconcio di dir qualche cosa anche della parentela, che più d'un critico (tra gli altri il Fornaciari, nella recensione citata, in *Bullettino della soc. dant. it.*, nuova serie, vol. I, pag. 175) at-

detto *forte* (*forte e magnanimo* son tutt'uno),[1] « perchè volse », come scrive il Buti, « baciare quella mano, che avea morto lo suo filliolo »: l'ira genera le risse;[2] e la rissa è sfogo basso e plebeo. Ed agli altri argomenti, per i quali è ormai tempo di riconoscere che il rappresentante dei superbi nell'Inferno dantesco è Capaneo, possiamo aggiungere ancor questo, che il carattere di Capaneo ha strettissima parentela con quello del magnanimo Farinata. La qual parentela trova la sua spiegazione nelle sentenze di San Tommaso già innanzi citate, e che qui non sarà inutile ripetere: la superbia, oltre che all'umiltà, « potest secundum superexcessum et magnanimitati opponi. . . secundum quod inordinate ad magna se extendit »; e « superbia quandam similitudinem magnanimitatis habet vel fingit ».

[illegible] tra l'ira e la superbia. La superbia è peccato speciale, e [illegible] inordinatus appetitus propriae excellentiae »: ma è anche peccato in certo qual modo generale, in quanto *possono* nascer da [illegible] i peccati. Infatti San Gregorio ebbe a dirla regina e *madre* di tutti i vizii: ond'è che con la superbia come peccato generale, non l'ira soltanto, ma tutti i peccati *possono* aver parentela. *Possono*, non *debbono*; perchè, « quamvis. . . omnia praecepta legis possit quis transgredi qualicunque peccato ex contemptu, qui pertinet ad superbiam; non tamen semper ex contemptu aliquis praecepta divina transgreditur, sed quandoque [illegible] ex infirmitate » (S. Tomm., *Summae theol.*, II, II, 167, art. 2º). Come peccato speciale, la superbia non è in parentela se non con quelle che i teologi chiamano specie o figlie della superbia, la curiositas, la levitas mentis, l'inepta laetitia, la jactantia, la singularitas, l'arrogantia, la praesumptio, la defensio peccatorum, la simulata confessio, la rebellio, la libertas, la peccandi consuetudo. Come si vede in questa classificazione (che è di S. Bernardo, in S. Tomm., *Summae theol.*, II, II, 167, art. 4º) l'ira non ha luogo. Potrà obbiettarsi che tra le figlie dell'ira son compresi anche il *tumor mentis* che parrebbe esser lo stesso che la superbia, e la bestemmia che è anche figlia della superbia; il che non potrebbe essere senza una certa parentela tra la superbia e l'ira. Ma il « tumor mentis non accipitur hic pro superbia, sed pro quodam conatu, sive audacia hominis intentantis vindictam: audacia autem est vitium fortitudini oppositum »; e quanto alla bestemmia, bisogna distinguere: « blasphemia, in quam aliquis prorumpit ec commotione animi, procedit ex ira »; e quella « in quam aliquis prorumpit deliberata mente, procedit ex superbia hominis contra Deum se erigentis » (S. Tomm., *Summae theol.*, II, II [illegible]).

[1] S. Tomm., *Summae theol.*, II, II, 129, art. 5º.

[2] [illegible]

IV.

IL SIGNIFICATO MORALE DELL'EPISODIO DI FILIPPO ARGENTI

L'episodio di Filippo Argenti preannunzia un altro episodio importante della prima cantica, quel di Geri del Bello: l'uno e l'altro dimostrano che cosa pensasse Dante della vendetta, l'istituto non ancor morto del tutto a' suoi tempi. Non che lo dimostrino chiaramente: tanto l'uno quanto l'altro sono stati oggetto di discussione tra i dantisti, prestandosi a conclusioni affatto disparate; e poichè sembra destino di certi luoghi danteschi, che su di essi il discutere non abbia mai ad aver fine, anche su questi due episodii è ancora *sub judice* la lite. Io mi occuperò qui del primo: del secondo tratterò più innanzi in questo stesso volume.

Intorno all'episodio di Filippo Argenti, due cose possiamo domandarci: perchè Dante, non solo non ha alcuna compassione di questo suo concittadino dannato nello Stige, ma *gode* dello strazio che ne fanno le *fangose genti*? perchè Virgilio dà lode al suo alunno e per avere sdegnosamente risposto a Filippo Argenti, e per aver mostrato il desiderio di *vederlo attuffare* nella *broda*?

È inutile esumare le « supposizioni teologiche e sistematiche » de' commentatori, sulla pietà o sull'opposto sentimento che Dante manifesta per questo o quel dannato, come sull'accordo, quasi sempre completo, o sulla discrepanza, che si riscontra talvolta, per siffatte manifestazioni, tra l'alunno e il maestro: la fine analisi del D'Ovidio[1] ci ha dimostrato, e credo incontestabilmente, che « caso per caso, secondo rapporti soggettivi con la natura del peccato o del peccatore, e con la qualità della pena erompe o spunta un sentimento od un altro », la pietà o la severità, ne' due visitatori dell'Inferno. Or uno de' casi più gravi è questo di Filippo Argenti:

[1] *Dante e la magia* in *Studii* cit., pagg. 80-83.

certo qui non si tratta della solita compiacenza alla vista del castigo giustamente assegnato da Dio: certo essa si manifesta qui più aperta e più piena, che non per gli altri dannati: «i fangosi dello Stige», scrive il D'Ovidio, «son trattati fin peggio dei traditori». Di qui l'ingegnarsi de' commentatori, per trovare a questa speciale compiacenza una speciale ragione. Sarà essa ne' rapporti soggettivi con la natura del peccato, o in quelli col peccatore? I più credettero di trovarla ne' secondi. A proposito di quanto è detto degli Adimari al canto XVI del *Paradiso*, Benvenuto da Imola aveva notato che Boccaccino Adimari fu offeso da Dante, e, dopo l'esilio del poeta, se n'appropriò i beni, e sempre osteggiò il ritorno di lui a Firenze: secondo Benvenuto, Dante fece con la penna quella vendetta che non potè fare con la spada. Questa opinione di Benvenuto (che peraltro non è forse in tutto giusta: Dante è storico, per bocca di Cacciaguida) accettarono, e la estesero, qual più qual meno recisamente, anche all'episodio di Filippo Argenti, i commentatori moderni, ad eccezione di pochi: ma pur quei pochi, ai quali ripugnò ammettere che anche in quest'episodio fosse da vedere la vendetta di Dante sull'oltracotata schiatta; e che perciò, a rendersi conto del contegno di Dante verso Filippo Argenti, preferirono ricorrere alla spiegazione teologica del Lombardi;[1] anche quei pochi aggiunsero sempre, quasi come una timida insinuazione, che gli Adimari e Dante furono nemici. Per citarne qualcuno, il Tommaseo gioca di destrezza a questo modo: «Se Dante *gode* dello *strazio* desiderato di quell'Argenti, che era della schiatta degli Adimari, suo tracotante vile nemico, è da credere che ne goda come di cosa conforme alla giustizia suprema. Ciò nondimeno sarà più sicura cosa, massime quando si tratta dell'ingiuria propria e non della patria, attenersi ai consigli della carità generosa... Certo è che in Dante lo sdegno trascese talvolta, massime negli ultimi anni dell'infelice sua vita, all'ira fiera e alla rabbia. Senonchè negl'imitatori di lui l'affettazione dell'ira è cosa imbecille. E frantendono anche il linguaggio del Poeta, dacchè in lui vendetta non suona *ultio*, ma *vindicta*, e corrisponde a rivendicazione, a pena giudicata e ordinata».[2] Con pari incertezza lo Scartazzini, dopo aver riferite le parole del Lombardi, aggiunge: «Giova del resto osservare che

[1] «Dal confronto dei luoghi ove Dante compassiona i dannati e dove compiacesi del loro castigo, sembra che possa stabilirsi che compiacciasi egli del castigo di quelli che se la sono presa immediatamente contro Dio o contro il prossimo, e che tutti gli altri compassioni».

[2] Discorso *Ira e sdegno*, che, nel *Commento* del Tommaseo, segue al canto VIII dell'*Inferno*.

Filippo Argenti era della schiatta degli Adimari, fierissimi nemici di parte bianca e del poeta ». In verità, preferisco la rude franchezza e il coraggio del Bartoli: [1] « Perchè tanta crudeltà? » così si domanda il Bartoli; e notato quanto si sa degli Adimari, conchiude: « Insolenti dunque questi Cavicciuoli Adimari, prepotenti coi deboli, vili coi forti, venuti di piccola gente, superbi arroganti, feroci, guelfi neri, seminatori d'incendi e di stragi, nemici personali di Dante: ciò è anche troppo per dar luce alla scena del Canto ottavo; per spiegare l'odio dell'Alighieri; odio che non si nasconde ipocritamente, ma prorompe aperto contro questo Argenti, che quasi personifica in sè tutta la nefanda setta de' Neri ». Consento col Bartoli che tutto questo sia molto, o, per lo meno, tanto da attenuar la colpa di quei commentatori, che da ciò appunto, nell'indagine sull'accanimento di Dante contro Filippo Argenti, si lasciaron trarre fuori via; ma non consento col Bartoli, che sia troppo: l'atroce sodisfazione, per dirla col Del Lungo,[2] è spiegata; ma « con ragioni poco onorevoli al Poeta ». Anche per questo il Del Lungo si compiacque di quella sua nota interpetrazione, per la quale, nello Stige, i superbi e gli invidiosi s'azzuffano tra loro: perchè il vivo desiderio di Dante, di veder l'Argenti attuffato nella broda, e il plauso di Virgilio, l'uno e l'altro « improntati d'inopportuna crudeltà », com'egli scrive, riceverebbero da tal sua interpetrazione « un senso più conveniente e più nobile »; verrebbero cioè « a significare una giusta compiacenza del vedere come la mano di Dio, anche a quelle due sorta di peccati serba nell'Inferno condegno castigo, ed anzi fa l'uno castigatore dell'altro ».[3] Lasciamo da parte che Filippo Argenti non è un superbo, ma un iracondo, cosa che ormai riconoscono o dovrebbero riconoscer tutti; lasciamo anche da parte che le *fangose genti* del verso 59 del canto VIII non sono una schiera diversa da quella delle *genti fangose* del verso 110 del VII: ammettiamo insomma l'interpetrazione tanto discussa e tanto discutibile del Del Lungo: [4] giustifica essa veramente l'insolita compiacenza di Dante alla vista della pena di Filippo Argenti? « Basta questo senso astratto di giustizia », si domanda ancora una gentile scrittrice, Ada Borsi,[5] « per dare a Dante così intenso godimento, così viva rico-

[1] *Storia della lett. it.*, vol. VI, parte II, pagg. 28-32.

[2] *Diporto dantesco*, in *Pagine lett. e ricordi*, Firenze, Sansoni, [illegible] pag. 79.

[3] *Scritto cit.*, pag. 79.

[4] Cfr. in questo vol. lo studio X.

[5] *Lo strazio di Filippo Argenti e il godimento di Dante*, in Conv[illegible] sco, XIII, pagg. 92-96.

noscenza verso Dio?» e l'effetto sembra con ragione alla Borsi sproporzionato alla causa; onde si fa ad escogitare una nuova interpetrazione. Ed argomenta: Dante, si sa, fu un superbo: egli adunque desiderò veder la punizione riserbata nell'Inferno ai superbi, «affinchè l'anima *sua* atterrita si guardasse in futuro da quel vizio. Perciò Virgilio, che è la ragione e che *sa*, risponde:... di aver desiderato di vedere tal punizione godrai quando, per effetto di quella salutifera vista, ti sentirai alleggerito della superbia, liberato dal pericolo della dannazione». La quale interpetrazione, com'è degna certamente d'una gentile anima di donna, così appagherebbe pure, bisogna riconoscerlo, e la nostra legittima curiosità, e il nostro non meno legittimo desiderio, di trovare, per l'episodio di Filippo Argenti, una spiegazione che non gettasse una brutta macchia sul carattere di Dante: se non che, per tacer d'altro, essa urta in un piccolo scoglio: Filippo Argenti è un iracondo, non un superbo: che se l'interpetrazione del Del Lungo, pur con la sostituzione dell'ira alla superbia, forse potrebbe reggersi ancora; quella della Borsi, con siffatta sostituzione, verrebbe a perdere ogni base. Torneremo noi dunque alle ragioni teologiche, o, esagerandole, come par che facesse il Fogazzaro,[1] spiegheremo con l'*odium theologicum*, accoppiato con l'odio personale, il *feroce* e *crudele* contegno, non pur di Dante, verso il *suo nemico*, Filippo Argenti, ma del *mite Virgilio, suo complice*?

Prescindere affatto dalla teologia, quando si tratta del poema sacro, è impossibile: prenderò quindi dalla teologia le mosse; ed esaminerò innanzi tutto, se Dante poteva tenersi obbligato dalla fede a rinunciare a Filippo Argenti, che così bene si prestava a rappresentar l'ira nel suo Inferno: esaminerò quindi la natura del peccato punito in Filippo Argenti; e con le ragioni teologiche, che imponevano a Dante una speciale severità contro questo peccato, e con qualch'altra ragione, dirò così, d'attualità, dimostrerò che l'episodio di Filippo Argenti, lungi dall'essere la vendetta di Dante, è, invece, il primo grido di Dante contro la vendetta: col che si spiega appieno l'accanimento di Dante contro il rappresentante dell'ira nell'*Inferno*.

San Tommaso insegna che amare il proprio nemico non è necessariamente imposto dalla carità: basta aver l'animo preparato ad amarlo, quando ciò sia necessario. Amare il nemico, anche senza che la necessità lo imponga, appartiene a perfetta carità.[2] Ora,

---

[1] *Lectura Dantis*, fatta a Roma, il 1° aprile 1886.
[2] S. Tomm., *Summa theol.*, II. II. 25. 8°.

che per Dante non ci fosse necessità di amare Filippo Argenti, è cosa che non ha bisogno di dimostrazione: amarlo, ciò malgrado, se è vero quel che asseriscono i commentatori sui rapporti tra Dante e la famiglia Adimari, sarebbe stata perfetta carità: ma Dante, che si diè nome di *poeta della rettitudine*, d'esser uomo perfetto non presunse mai; chè anzi di più colpe si confessò macchiato. D'altra parte, anche l'odio verso il nemico non si condanna dai teologi, senza le debite distinzioni: purchè in lui ciò che ha da Dio (la natura e la grazia) si distingua da ciò che ha da sè stesso e dal demonio (il peccato e il difetto di giustizia).[1] Parimenti, non si è obbligati che a certi segni d'amore o beneficii, da esibirsi al nemico come a prossimo; per esempio, a non escluderlo dalle nostre preghiere per tutti i fedeli: questo è necessariamente imposto dalla carità; e il non uniformarsi a questo precetto appartiene al livore, alla vendetta: ad altri segni di amore speciali verso il nostro nemico siam tenuti solo nel senso d'aver l'animo preparato ad essi, quando, come s'è accennato innanzi, lo imponga la necessità.[2] Ora, a Dante per il suo *Inferno* occorreva un rappresentante dell'ira: gli occorreva notissimo, per l'applicazione della sua giusta sentenza,

> . . . l'animo di chi ode non posa
> nè ferma fede, per esempio ch'aja
> la sua radice incognita e nascosa;

e a ciò si prestava mirabilmente Filippo Argenti, notissimo lui e la sua famiglia: lui, per le sue bizzarrie e violenze, tanto che i novellieri poterono trarne argomento a bellissime novelle; la sua famiglia, per incendii, stragi e crudeltà. Il rinunciare a così acconcio personaggio sarebbe stato per Dante dare al suo nemico uno di quei segni speciali di benevolenza, che appartengono alla perfetta carità: ma il poeta della rettitudine alla perfezione evangelica non ambiva; e creò lo stupendo episodio del Canto ottavo.

Passiamo ora ad esaminare la natura del peccato, di cui l'Argenti è il rappresentante. Dante avea ben letto ne' *Proverbii*[3] che l'ira non conosce pietà: «Grave est saxum et onerosa arena; sed ira stulti utroque gravior. Ira non habet misericordiam, nec erumpens furor»: aveva pur letto nell'*Ecclesiastico*[4] che chi non ha pietà per gli altri non la merita neppur da Dio, che è la miseri-

[1] S. Tomm., *Summae theol.*, II II, 34, 3.
[2] *Ivi*, 25, 9°.
[3] XXVII, 3-4.
[4] XXVIII, 3-5.

cordia in persona: « Homo homini reservat iram, et a Deo quaerit medelam? In hominem similem sibi non habet misericordiam, et de peccatis suis deprecatur? Ipse cum caro sit reservat iram, et propitiationem petit a Deo? quis exorabit pro delictis illius? » queste sole sentenze basterebbero a giustificare in Dante un contegno, verso Filippo Argenti, più rigoroso, che non verso gli altri peccatori. Ma a giustificarlo ancora di più, concorre una ragione che dirò d'attualità. L'istituto della vendetta non era ancor morto ai tempi di Dante; e i Fiorentini, per testimonianza de' più antichi commentatori del Poema, massimamente erano corrivi nel far le vendette:[1] Dante, intelletto superiore e imbevuto com'era di studii teologici, non che cattolico fervente, non poteva certo partecipare all'errore de' suoi concittadini;[2] e ne è prova, sovr'ogn'altra, lampante, l'improperio di Forese, in uno de' sonetti della famosa tenzone: « di pace non dovei aver tal fretta ». Forse ancora, quando scriveva il canto ottavo dell'*Inferno*, quell'improperio gli risonava all'orecchio! Dovè dunque pensare che il canto dell'ira (l'ira è *appetitus vindictae*, definizione accettata da Dante nel canto XXVII del *Purg.*) gli porgesse una buona occasione per dare ai suoi concittadini, anche per questa mala usanza del vendicar le offese, un buon ammaestramento: vedete, sembra dire, la sorte che tocca a chi è *ghiotto di vendetta*!

In conclusione, l'episodio di Filippo Argenti, non solo non è la vendetta di Dante contro gli Adimari, ma è il suo primo grido contro la vendetta (il secondo è nell'episodio di Geri del Bello): qual meraviglia che questo suo grido sia alto e forte, in quei tempi di sangue e di corrucci? ch'ei non senta pietà per chi pietà non conobbe, e che, perciò appunto, non la merita neppur da Dio?

A modo d'appendice, un rapido esame di tutto l'episodio di Filippo Argenti non guasterà: dimostrerà, se non altro, che non fu scritto *ab irato*, come pur dovrebbe essere, se fosse la vendetta di Dante contro gli Adimari; ma serenamente, con la teologia alla mano.

I due poeti corrono la morta gora, con gli occhi volti a chi del fango ingozza; quand'ecco Filippo Argenti farsi innanzi, con le parole: « chi sei tu che vieni anzi ora? »: parole ingiuriose (la *contumelia* è una delle figlie dell'ira),[3] in quanto ammettevano, in

[1] Cfr. Del Lungo, *Una vendetta in Firenze*, nel vol. *Dal secolo e dal poema di Dante*, pagg. 113 e segg.

[2] Cfr. in questo vol. lo studio, *La pietà di Dante innanzi a Geri del Bello.*

[3] S. Tomm., Summa theol., II. II. 158, 7[a].

chi le pronunciava, la convinzione, che Dante ben dovesse, per i suoi peccati, scendere all'Inferno: solo ci veniva innanzi tempo. Da queste parole Dante era stato naturalmente provocato, alla sua volta, all'ira (non la *mala*, ma la *bona* o *zelum*) [1] e all'audacia, passioni di virilità, che non possono disporre alla misericordia: [2] dovette ricordarsi che « qui cum causa non irascitur, peccat », che la tolleranza non regolata dalla ragione semina vizii, fomenta la negligenza e spinge al male non solo i cattivi, ma anche i buoni; che l'adirarsi con ragione non è iracondia, ma giudizio: [3] niente di più naturale, adunque, che la brusca risposta:

> S'io vegno, non rimango;
> ma tu chi sei che sì sei fatto brutto?

L'Argenti allora cambia tono: « Vedi che son un che piango »; ma non perciò Dante si lascia invescare a conversar con lui: « noli esse amicus homini iracundo », gli gridavano i *Proverbii*, « neque ambules cum viro furioso, ne forte discas semitas ejus, et sumas scandalum animae tuae »: [4] e risponde:

> ...Con piangere e con lutto,
> spirito maledetto ti rimani,
> ch'io ti conosco, ancor sie lordo tutto.

Il dannato allora stende al legno ambe le mani; ed ecco, altre figlie dell'ira, l'indignazione e la rissa: [5] e poichè l'ira fa contro la ragione e con la ragione si doma; Virgilio, che simboleggia la ragione, *accortamente* interviene, e sospinge il dannato provocator di rissa, gridandogli: « via costà con gli altri cani ». [6] Anche Dante però aveva opposta all'ira del dannato iracondo la sua resistenza; e perciò Virgilio, che in quella resistenza ha visto il trionfo della ragione, il suo proprio trionfo, se ne compiace con Dante e lo abbraccia e gli dà vanto d'*anima sdegnosa*; e pronuncia quell'epifonema, che da tanti fu creduto (ed è forse creduto ancora) per i superbi, mentre sta così bene agl'iracondi: « illi qui sunt in aliqua excellentia », insegna San Tommaso, [7] « maxime irascuntur, si parvipendan-

---

[1] S. Tomm., *ivi*, 2°.

[2] *Ivi*, 30, 2°.

[3] Crisostomo cit. da S. Tomm., *Summae theol.*, II, II, 158, 8°.

[4] XXII, 24 e 25.

[5] S. Tomm., *Summae theol.*, ivi, 7°.

[6] « Rixosus est a rictu canino dictus ». Isid. cit. da S. Tomm., *Summae theol.*, II, II, 41, 1°.

[7] *Op. cit.*, I, II, 47, 3°.

tur »; poichè « omnes causae irae reducuntur ad parvipensionem ».[1] Incoraggiato ancor più dall'abbraccio di Virgilio, cioè dall'approvazione della ragione, Dante si spinge fino a manifestare quel suo desiderio, che parve a molti così crudele e feroce, di veder l'Argenti attuffato nella broda: e Virgilio, la ragione, non solo non lo rimprovera, ma gli risponde che presto sarà sazio, e che di tal desìo converrà ch'egli goda: gli è che Dante s'è ricordato di quel del Salmista,[2] « convertantur peccatores in infernum, omnes gentes quae obliviscuntur Deum »: e Virgilio di quest'altro,[3] « laetabitur justus cum viderit vindictam: manus suas lavabit in sanguine peccatoris ». E siamo alla conclusione dell'episodio: lo strazio invocato avviene; e Dante ne loda e ringrazia Dio. E a me par di sentire anche *quel che si tace*: così staranno tutti quei malvagi e scempii miei concittadini, che, per ogni minimo torto, corrono all'armi. O questo, perchè *si tace*? Ahimè! il pregiudizio aveva ancora troppo salde radici, perchè apertamente potesse un laico condannarlo. Non accade, oggi, lo stesso per il duello?

[1] *Loc.* [illegible].
[2] IX, 18.
[3] Psalm. LVII, 11.

V.

LA STRUTTURA MORALE DELL'INFERNO*

* Pubblicato nel *Giornale dantesco*, anno I, 1894, pagg. 341-357, e 429-447. Ho soppresso il primo capitolo, *Storia della quistione*, perchè dal 1894 ad oggi la bibliografia su la struttura morale dell'Inferno è così cresciuta, che ad abbracciarla tutta, dando luogo altresì alla confutazione, ne sarebbe venuto fuori un volume: e scrivere un volume, per la struttura morale del solo Inferno, mi par troppo.

I.

Una base falsa.

Giunti al 6° cerchio dell'Inferno, Dante domanda a Virgilio (*Inf.* XI, 70-75):

> quei della palude pingue,
> che mena il vento e che batte la pioggia,
> e che s'incontran con sì aspre lingue,
> perchè non dentro della città roggia
> son ei puniti, se il ciel gli ha in ira?
> e se non gli ha, perchè sono a tal foggia?

Essendomi proposto d'essere il più breve che mi sarà possibile, non riferirò la disputa, alla quale han dato luogo questi versi:[1] dirò solo che a me, dopo aver dimostrato ne' precedenti miei scritti che i superbi non sono e non possono essere nel 5° cerchio, e che ne' versi 121-124 del canto VII dell'*Inferno* sono indicati certissimamente gli accidiosi e gl'invidiosi; a me i versi sopra citati sembrano della maggior chiarezza. Dante domanda a Virgilio: quelli della palude pingue, cioè gl'iracondi, gli accidiosi e gl'invidiosi; quelli che mena il vento, cioè i lussuriosi; quelli battuti dalla pioggia, cioè i golosi; e quelli che s'incontran con sì aspre lingue, cioè gli avari e i prodighi, perchè son puniti dentro la città roggia, se Dio gli ha in ira? e se non gli ha in ira, perchè sono puniti? Al che Virgilio risponde (*Inf.*, XI, 79-90):

> 79 Non ti rimembra di quelle parole,
> con le quai la tua Etica pertratta
> le tre disposizion che il ciel non vuole

[1] Cfr. Bartoli, *Storia della lett. it.*, Firenze, Sansoni, [illegible] pagg. 61-65.

82 incontinenza, malizia e la matta
bestialitade? e come incontinenza
men Dio offende e men biasimo accatta?

85 Se tu riguardi ben questa sentenza,
e rechiti alla mente chi son quelli
che su di fuor sostengon penitenza,

88 tu vedrai ben perchè da questi felli
sien dipartiti, e perchè men crucciata
la divina giustizia gli martelli.

Da questi versi è parso ai più tra i dantisti di poter concludere, che Dante, nel suo *Inferno*, distinguesse, o, per lo meno cominciasse col distinguere i peccati secondo la distinzione aristotelica. Ma ciò dai versi citati non s'ha diritto a concluderlo.[1] Virgilio dice, che i peccati puniti fuori della città di Dite son peccati d'incontinenza; e cita Aristotile, sol per ricordare a Dante che il peccato d'incontinenza è, tra tutti, quello che meno offende Dio. Questo, non altro, dice Virgilio. Quanto alla divisione de' peccati, Dante la fonda su basi strettamente teologiche, e precisamente sulla teologia di san Tommaso.

II.

Divisione de' peccati secondo le cause che li producono.

« Principia humanorum actuum, » scrive San Tommaso,[2] « sunt intellectus et appetitus tam rationalis, qui dicitur voluntas, quam sensitivus. Peccatum igitur in humanis actibus contingit quandoque,

[1] Primo a notarlo fu il Witte (*Dante's Sündensystems in Hölle und Fegfeuer*, *Jahrbuch der deutschen Dante Gesellschaft*, Lipsia, Brockhaus, 1877, vol. IV, pag. 381); seguirono il Gennari di Lion, *Dell'unità di sistema distributivo nella D. C.*, Trani, Vecchi, 1890, pagg. 7-9); l'Agresti, *(Dov'è punita nell'Inf. di Dante la matta bestialitade?* nell'*Alighieri*, II, pagg. 1-7), il Moore, *Dante's obligations to the De Officiis ecc.* in *Twelfth annual report of the Dante society*, Cambridge Mass., May, 16, 1893, pag. 22; e il Ronzoni, *Minerva oscurata*, Casa editrice B. Manzoni, 1902, pagg. 12 e segg.; *Scena dell'azione fittizia della D. C.* secondo F. Flamini, Napoli, D'Auria, 1903; *L'ordinamento morale della D. C. ed una variante del Canto IV del Paradiso*, Monza, Artigianelli, 1905; e *Ancora dell'ordinamento morale dell'Inferno*, note ed appunti all'esame critico del P. Busnelli, in *Giorn. Dantesco*, XIV (1906), pagg. 218-243.

[2] *Summa theol.* 1. II. 78. 1°.

sicut ex defectu intellectus, puta cum aliquis per ignorantiam peccat, et ex defectu appetitus sensitivi, sicut cum aliquis ex passione peccat: ita etiam ex defectu voluntatis, qui est inordinatio ipsius ». San Tommaso, adunque, distingue tre cause di peccato, il *defectus intellectus*, il *defectus appetitus sensitivi* e il *defectus voluntatis:* donde tre categorie di peccati; peccati *ex ignorantia*, peccati *ex passione* o *ex infirmate*, peccati *ex malitia* o *ex industria*. Ma, poichè il peccato consiste, principalmente, nella volontà, « quanto motus peccati est magis proprius voluntati, tanto peccatum est gravius, caeteris paribus »:[1] dunque i peccati d'ignoranza (quando l'ignoranza è indirettamente e accidentalmente volontaria)[2] e i peccati di passione (quando la passione precede l'atto del peccato)[3] sono men gravi, *caeteris paribus*, che quelli *ex malitia;* poichè negli uni la volontà è diminuita, rispettivamente, dall'ignoranza e dalla passione; mentre negli altri la volontà è intera (« dicitur ex certa malitia vel industria peccare, quasi scienter malum eligens »:[4] « tunc solum ex certa malitia aliquis peccat, quando ipsa voluntas ex scipsa movetur ad malum »).[5] In conseguenza di che, « qui ex ignorantia vel infirmate peccat minorem poenam meretur: qui autem ex certa malitia peccat, non habet aliquam excusationem, unde ejus poena minuatur ».[6]

Ed è questa la divisione e la gradazione principale de' peccati, che Dante ha seguìta nel suo *Inferno* preferendola a tutte le altre divisioni e gradazioni, che de' peccati danno i teologi. Il che s'accorda mirabilmente con quanto il poeta scrive della libertà del volere nei canti XVI e XVIII del *Purg.*, e con l'alto conto in cui mostra di tenerla, non solo ne' luoghi ora citati, ma anche in altri molti del poema, che qui non è il caso d'annoverare. E, quel che più importa, è altresì in perfetto accordo con la lezione di Virgilio nel canto XI dell'*Inferno:* parlando dei cerchi VII, VIII e IX, Virgilio dice (vv. 22 e segg.) che vi si punisce *ogni malizia*, cioè *ogni peccato di malizia* sia commesso con violenza, sia commesso con frode: rispondendo poi alla implicita domanda di Dante, chi sieno quelli che son puniti fuori Dite, risponde che sono gl'incontinenti: insomma, peccati *ex malitia* di là, peccati *ex passione* di qua da Dite. Manca la menzione de' peccati puniti

[1] *Ivi*, I, II, 78, 4°.
[2] *Ivi*, 76, 3°.
[3] *Ivi*, 77, 5°.
[4] *Ivi*, II, II, 10, 2°.
[5] *Ivi*, I, II, 78, 3°
[6] *Ivi*, II II, 11, 3°.

nel vestibolo, nel Limbo e nel VI cerchio; ma chi consideri, come si vedrà, che i peccati puniti nel vestibolo e nel Limbo son peccati *ex ignorantia;* che il vestibolo non è proprio l'Inferno, e che di quelli che vi son puniti Dante evita di *ragionare;* e che nel Limbo è Virgilio, quel Virgilio che *rimase turbato* al solo ricordo del suo eterno vivere in desiderio senza speranza; chi consideri che il VI cerchio è degli eretici, e che esso si trova tra l'Inferno degl'incontinenti e quello de' maliziosi, appunto come l'eresia ha dell'incontinenza e della malizia; chi consideri, infine che Dante scriveva un poema, non un trattato scientifico, di cui occorresse scoprire l'ossatura, svelare i criterii delle classificazioni e così via; e che, d'altronde, anche per gli altri due suoi regni Dante non s'è regolato diversamente (qualche accenno qua e là, e basta); chi consideri tutte queste cose, vi troverà del silenzio di Virgilio, circa i peccati *ex ignorantia* e il peccato d'eresia, una più che sodisfacente spiegazione.

III.

Peccati "ex ignorantia".

Nell'Antinferno o vestibolo sono puniti gl'ignavi o pusillanimi:[1] dico puniti, perchè pena è veramente la loro, condannati, come sono, a correr dietro a un'insegna, e punti a sangue da mosconi e da vespe. Dante però dice, che questi tali «misericordia e giustizia gli sdegna». «Se li punisce così severamente», scrive il il Bartoli,[2] «non pare che li sdegni troppo». A mio credere, questa di collocare i pusillanimi nè al tutto fuori, nè al tutto dentro dell'Inferno; di dar loro una pena, pur affermando che la divina giustizia gli sdegna; di non assolverli e dir nondimeno che gli sdegna la misericordia; questa è una concessione che Dante fa al suo venerato maestro, Aristotile. Aristotile aveva detto, che «pusillanimus non est malus»:[3] san Tommaso, invece, che la pusillanimità è peccato

[1] Il p. Berthier vede punito nel vestibolo il peccato d'omissione. Ecco una svista non perdonabile a un professore di teologia. Chi *trascura* [illegible] *ciò che dee fare* può essere *senza infamia*, come pur sono gli abitatori del vestibolo? (*Inf.*, canto III, v. 36). Or il peccato d'omissione [illegible] appunto «quando scienter derelinquit homo id quod facere [illegible]» (San Tomm., *Summa theol.*, II. II. 79. [illegible]).

[2] *Op. cit.*, pag. 18.

[3] Cfr. in San Tomm., *Summa theol.*, II. II. 133. 1.

veniale o mortale, secondo i casi; e che s'oppone alla magnanimità.[1] Da questa discordanza di parere tra i due grandi maestri trasse partito Dante, sdegnoso di tutto ciò che è fiacco, a trattare in un modo speciale questa speciale categoria di peccatori, vissuti «senza infamia e senza lodo». Sia pure un giudizio non assai teologico, come scrisse il Tommaseo[2] (Dante in fin de' conti scriveva un poema, non una somma teologica); ma non è certo un *errore*, come scrive il Bartoli.[3] Errore sarebbe stato, se, come vorrebbe il Bartoli stesso, avesse fatto «del Limbo l'Antinferno, e del primo cerchio il soggiorno de' vili»:[4] poichè avrebbe risparmiato l'Inferno vero e proprio ai non battezzati, a quelli cioè che mancano del più necessario requisito per salvarsi,[5] e vi avrebbe chiusi, invece, quelli, che, avendo la fede, infine non s'erano macchiati d'altra colpa, che d'aver ricusato, sia pure «pertinaciter», «in id tendere quod est suae potentiae commensuratum»; di non aver osato «sua virtute uti».[6] Ad ogni modo, quello che più importa, per il nostro assunto, si è, che la pusillanimità ha origine dall' ignoranza: «pusillanimus ignorat seipsum», scrive Aristotile: «appeteret enim bona, quibus dignus est, si se cognosceret»;[7] e San Tommaso, che la pusillanimità, «considerata ex parte sua causae, quae ex parte intellectus, est ignorantia propriae conditionis».[8] I pusillanimi del vestibolo, adunque, formano tutta una categoria con gl'infedeli (i non battezzati dopo Cristo) e gl'idolatri (i non battezzati avanti Cristo), che «non adoràr debitamente Dio».

L'infedeltà «in intellectu est»;[9] quindi è peccato *ex ignorantia.* Essa però va distinta in *infedeltà puramente negativa* e in *infedeltà vera e propria.* Alla prima appartengono coloro «qui nihil audierunt de fide»: e questi si dannano per altri peccati, che non possono esser rimessi senza la fede; ma non si dannano per il pec-

---

[1] *Loc. cit.*, art. 2. È bene notare, che qui San Tommaso s'accorda in certo modo, col diritto germanico, che puniva gl'ignavi con una delle pene più gravi: «ignavos et imbelles... coeno ac palude iniecta insuper crata mergunt». Tacito, *Germania*, 12.

[2] *Nuovi studi su Dante*, pag. 17. Del resto, anche molti teologi non annoverano tra i peccati la pusillanimità.

[3] *Op. cit.*, pag. 49.

[4] *Op. cit.*, pag. 17.

[5] San Tomm., *Sum. theol.*, III, 68, 1°, e 69, 1°, 2°, [illegible] e 7.

[6] San Tomm., *op. cit.*, II, II, 133, 1°.

[7] *Ethic.*, l. c. 3 ad fin. to. 5 cit. da San Tomm., *Summa theol.*, II, II, 133, 2°.

[8] Loc. cit.

[9] San Tomm., *Summa theol.*, II, II, 10, 2.

cato d'infedeltà: l'infedeltà puramente negativa non è peccato, ma pena di peccato, perchè « talis ignorantia divinorum ex peccato primi parentis consecuta est ». La vera e propria infedeltà è di quelli che ripugnano alla fede o la disprezzano: « et in hoc propriè perficitur ratio infidelitatis ».[1] Dante ha collocati nel primo cerchio gl' infedeli per infedeltà puramente negativa (i bambini non battezzati non sono che dei piccoli infedeli, secondo l'espressione d'un moderno),[2] e nel sesto gl' infedeli per vera e propria infedeltà, ossia gli eretici: « haeresis est infidelitatis species »[3] — « infidelitas haereticorum est pessima ».[4] — Ho detto, con le parole di San Tommaso, che l'infedeltà puramente negativa è pena del peccato originale. Ma il peccato originale è il minimo di tutti i peccati (avuto riguardo all'intensità), perchè meno di tutti gli altri ha del volontario:[5] esso, adunque, dev'esser punito sì, ma con la minima delle pene, e con una pena che non sia di senso, come scrive San Tommaso.[6] Non pare dunque che Dante s'allontanasse punto dalle dottrine teologiche, assegnando ai non battezzati dopo Cristo non altra pena che questa, desiderar la visione beatifica di Dio, senza speranza di poterla conseguire. Poichè questa è veramente la pena degli abitatori del Limbo, non « il vivere d'eterni sospiri », come dice il Bartoli:[7] i sospiri non sono la pena, ma l'effetto della tristezza, cagionata dalla pena, cioè dall'esclusione della vista beatifica di Dio.

La seconda categoria degli abitatori del Limbo è di coloro, che, vissuti innanzi al cristianesimo, « non adoràr debitamente Dio ». Offrir culto divino a chi non si deve, o al vero Dio, ma in indebito modo (« eo modo quo non debet »), è peccato di superstizione.[8] La prima specie poi si divide in più sottospecie, una delle quali è l'idolatria, « quae divinam reverentiam indebite exhibet creaturae ».[9] Alla sua volta l'idolatria è di due specie: l' una consiste

---

[1] San Tomm., *Summa theol.*, II. II. 10, 1°.

[2] *Gl'infedeli e la famiglia, con un'appendice intorno ai bambini morti senza battesimo*, del mons. Andrea Scotton. Torino, tipografia Salesiana. [illegible], pag. [illegible]. Cfr. pure pag. 20-26, ove è riassunta la dottrina di San Tommaso intorno agl'infedeli, con più larghezza che non consentano a me i limiti della presente trattazione.

[3] San Tomm., *Summa theol.*, II. II. 11. 1.

[4] *Ivi*, 10. 6°

[5] *Ivi*, III, 1, 4°.

[6] 2 sent., dist. 33. 2°, art. 1-2.

[7] *Op. cit.*, pag. 49-50.

[8] San Tomm., *Summa theol.*, II. II. 92. 1.

[9] *Ivi*, art. 2°.

nell'offrir culto divino alle imagini; l'altra, nell' offrir culto divino alle creature nell'imagini rappresentate. Ed ancora, questa seconda specie può consistere o nell' adorar le imagini di alcuni uomini, che si creda sieno stati Dei, come Giove, Mercurio, ecc.; o nell'adorar tutto il mondo e le sue parti, considerando Dio come nient'altro che l'anima del mondo stesso; o, infine, nell'adorare un solo Dio, causa di tutte le cose, e dopo lui, alcune sostanze spirituali, create da Dio, che gli antichi chiamavano Dei (e che noi chiamiamo angeli); e, dopo questi, l'anime de' corpi celesti; e i demonii, una specie d'animali aerei; e da ultimo le anime degli uomini.[1] L'idolatria è peccato; [2] ed è gravissimo, « ex parte ipsius peccati »; ma, « ex parte ipsius peccantis, » la gravità è diminuita dall'ignoranza: « et secundum hoc nihil prohibet gravius peccare haereticos, qui scienter corrumpunt fidem, quam idolatras ignoranter peccantes »: [3] poichè una delle cause dell'idolatria è l'*ignoranza del vero dio*, « cujus excellentiam homines non considerantes, quibusdam creaturis, propter pulchritudinem seu virtutem, divinitatis cultum exhibuerunt ».[4] Considerata, dunque, siffatta causa dell'idolatria, cioè l'ignoranza; e considerato che gl' idolatri, collocati da Dante nel Limbo, ebbero *mercedi* tali,[5] che a Dante stesso dovevano apparire non indegne d'un certo guiderdone, a me pare sufficientemente giustificata (per quanto altri se ne scandalizzi) [6] la presenza di Socrate, di Platone, d'Aristotile, ecc. nel Limbo; e abbastanza giustificati mi paiono altresì i privilegi, onde godono nel nobile castello:

> l'onrata nominanza,
> che di lor suona su nella tua vita,
> grazia acquista nel ciel che si gli avanza.[7]

Tra' quali privilegi è da annoverare ancora la mancanza di tristezza (« sembianza avevan nè trista nè lieta », dice Dante a proposito d'Omero, d'Orazio, d'Ovidio e di Lucano, mossi ad incontrar Virgilio); [8] onde è logico concludere, che gli abitatori del nobile castello non sospirino; chè chi sospira non può non aver tri-

---

[1] *Ivi*, 94. 1°.

[2] *Ivi*, 2°.

[3] *Ivi*, 3°.

[4] *Ivi*, 4°.

[5] Cfr. nel commento del Tommaseo il discorso *Il Limbo di Dante*.

[6] Cfr. nel commento del P. Cornoldi la nota 112 al canto IV dell'*Inferno*.

[7] *Inf.* IV, 76-78.

[8] *Inf.*, IV, 84.

sto sembiante. Nè ciò solo mi conferma in tale opinione. Nel prato di fresca verdura Dante trovò genti, che «parlavan rado, con voci soavi»:[1] or come s'accorderebbero le voci soavi con i sospiri? Inoltre, quando Dante abbandona il «luogo aperto luminoso ed alto», dal quale gli «fùr mostrati gli spiriti magni», dall'aura queta vien nell'aura che trema:[2] or quest'aura, che trema, non è, come interpetra lo Scartazzini, l'aura agitata dalla bufera nel secondo cerchio, ma l'aura che i sospiri «facevan tremare», fuori della dimora degli spiriti magni, nello stesso primo cerchio.[3] Si rassicuri adunque il Bartoli;[4] Omero non «sospira per tutta l'eternità», Omero non è «grottesco», come nessuno degli alti personaggi accennati da Dante ne' vv. 88-90 e 121-144 del canto IV dell'*Inferno*: essi non hanno tristezza e quindi neppur motivo a sospirare. Nel che, dovrebbero aver pure compagni i bambini, i quali, come insegna San Tommaso,[5] non conoscendo che il bene perfetto consiste nella vista beatifica di Dio, non possono rattristarsi, che di tal vista sieno privati. Ma veramente, che i bambini del Limbo dantesco non sospirino, non si ricava dalle parole di Dante.

IV.

Peccati "ex passione" o "ex infirmitate".

La seconda causa di peccato è, secondo San Tommaso, il *defectus appetitus sensitivi*; e i peccati, che da questa causa hanno origine, si dicono peccati *ex passione* o *ex infirmitate*. Essi corrispondono ai peccati d'incontinenza in Aristotile;[6] e in essi «pas-

---

[1] *Ivi*, 114.

[2] *Ivi*, 150.

[3] Così interpetra pure l'Antognoni in *Saggio di studi sopra la Commedia di Dante*, Livorno, Giusti, 1893, studio 3. E il D'Ovidio: «ha ragione il Filomusi che nel nobile castello non vi devon essere sospiri». *Studi sulla D. C.*, Milano-Palermo, Sandron, 1901, pag. [illegible].

[4] *Op. cit.*, pag. 50.

[5] 2 Sent. Dist. 33, quaest. 2 art. 2°, De Malo, quaest. 5.

[6] [illegible] per [illegible] d'altro, dai seguenti passi di San Tommaso [illegible] 7 Eth. [illegible] 3 [illegible] 5 quod syllogismus *incontinentis* habet [illegible] duas particulares et duas universales: quarum una est rationis, puta nullam fornicationem esse committendam, alia est *passionis*, puta delectationem esse sectandam. *Passio* igitur ligat rationem, [illegible] I II 77 2 [illegible] quando extra ordinem rationis vis con-

sio minuit peccatum, in quantum minuit voluntarium».[1] E perciò, non col solo Aristotile, ma anche con San Tommaso, Dante scrive: «incontinenza men Dio offende e men biasimo accatta»; e la punisce fuori della città roggia. Che se rammentò, a tale proposito, piuttosto l'uno che l'altro, ciò fece per più motivi: e perchè era richiesto dal precetto oraziano, sulla coerenza de' personaggi in un poema, che Virgilio citasse l'autorità d'Aristotile, anzi che quella di San Tommaso, vissuto più secoli dopo (non dimentico che Virgilio «tutto seppe»; ma qui non ne è il caso); e perchè Virgilio, come rappresentante della ragione umana, poteva citare un filosofo, non un teologo;[2] e, infine, perchè lo stesso San Tommaso sull'autorità d'Aristotile si fonda.

Peccati *ex passione* sono i sette vizii capitali: lussuria, gola, avarizia, ira, invidia, accidia e vanagloria:[3] e si badi che dico vanagloria, non superbia; perchè, se la superbia è da alcuni compresa tra i vizii capitali, è però esclusa da San Gregorio, col quale s'accorda San Tommaso. San Gregorio, dunque, pone l'*inanis gloria* come uno de' vizii capitali, e la superbia come *regina omnium vitiorum*.[4] Ma su questo importantissimo punto avremo occasione di ritornare. I peccati *ex passione* poi si suddistinguono in carnali e spirituali: «septem capitalium vitiorum quinque sunt spiritualia, et duo carnalia»:[5] «illa peccata, quae perficiuntur in delectatione

cupiscibilis aliqua passione afficitur, et per hoc impedimentum praestatur modo praedicto debitae actioni hominis, dicitur peccatum esse ex *infirmitate*. Unde et Philos. in 7 Ethic. (cap. 8, cir. prin. to. 5) comparat *incontinentem* paralytico, cujus partes moventur in contrarium ejus quod ipse disponit». (*Summae theol.*, I, II, 77, 3). — «Philos. in 7 Ethic. (cap. 8 in princ. to. 5) comparat intemperatum, qui peccat ex malitia, infirmo, qui continue laborat; *incontinentem* autem, *qui peccat ex passione*, ei qui laborat interpolate». (*Summae theol.*, I, II, 78, 4°).

[1] San Tomm., *Summae theol.*, I, II, 77, 6°.

[2] Ne' versi 106-107 del canto XI dell'*Inf.* Virgilio cita il Genesi, il che al Tasso, nelle sue *Postille alla D. C.*, non parve molto «convenevole». Cf. Agnelli, *Sul collocamento degli eretici nell'Inf. di Dante*, a pag. 230 del vol. I della Rivista *L'Alighieri*.

[3] L'appetito sensitivo, o sensualità, si divide in due specie o potenze, la concupiscibile e la irascibile: per la concupiscibile, l'anima tende a ciò che conviene secondo il senso, e rifugge da ciò che nuoce: per la irascibile, resiste a ciò che nuoce; onde si dice che il suo obietto è l'arduo, «quia scilicet tendit ad hoc quod superet contraria, et superemineat eis». (*Summae theol.*, I, 81, 2). La lussuria, la gola e l'avarizia sono passioni della potenza concupiscibile; l'ira, l'accidia, l'invidia e la vanagloria sono passioni della potenza irascibile.

[4] In San Tomm., *Summae theol.*, II, II, 132, 1°.

[5] San Greg. cit. da San Tomm., *Summae theol.*, I, II, [illegible].

spirituali, vocantur peccata spiritualia: illa vero, quae perficiuntur in delectatione carnali, vocantur peccata carnalia: sicut gula, quae perficitur in delectatione ciborum: et luxuria, quae perficitur in delectatione venereorum ».[1] I peccati spirituali son più gravi che i peccati carnali: « quod non est sic intelligendum, quasi quodlibet peccatum spirituale sit majoris culpae quolibet peccato carnali; sed quia, considerata hac sola differentia spiritualitatis et carnalitatis, graviora sunt quam caetera peccata, caeteris paribus ».[2] Infine, anche ne' peccati carnali c'è una gradazione: « specialiter in fornicationis peccato servit anima corpori, in tantum, ut nihil in ipso momento cogitare homini liceat. Delectatio autem gulae, etsi sit carnalis, non ita absorbet rationem »:[3] quindi il peccato di lussuria, perchè men volontario, è men grave del peccato di gola. E così è, a farla breve, anche de' peccati spirituali: quanto è men forte la passione e quindi più libera la volontà, tanto più grave è il peccato.[4] L'avarizia dunque (che ha del carnale, ma è peccato spirituale), è peccato men grave dell'accidia, l'accidia men grave dell'ira, l'ira men grave dell'invidia:[5] ed è questo, infatti, l'ordine con cui questi peccati son disposti nel Purgatorio di Dante, ove, come si sa, il peccato più grave è nel girone più basso, e gli altri, a mano a mano, secondo la gravità, ne' gironi superiori. Nell'Inferno, ove, a misura che si scende, più grave peccato si punisce, troviamo bensì nel secondo cerchio la lussuria, nel terzo la gola, nel quarto l'avarizia; ma nel quinto troviamo tutti e tre i peccati di tristezza, senza riguardo alla maggiore o minor gravità dell'uno rispetto all'altro. Forse, come s'indusse a punire insieme e con l'identica pena l'avarizia e la prodigalità, senza tener conto

[1] San Tomm. loc. cit.

[2] San Tomm., *Summae theol.*, I, II, 77, 5°.

[3] *Ivi*, art. 2°.

[4] « Peccatum . . . ex eo vero quod est ex passione, diminuitur tanto magis, quanto passio fuerit magis vehemens ». San Tomm., *Summae theol.*, I, II, 78, 4.

[5] « Res, in qua delectatur avarus corporale quoddam est: et quantum ad hoc connumeratur peccatis carnalibus: sed ipsa delectatio non pertinet ad carnem, sed ad spiritum: et ideo Gregorius dicit (l. 31, moral. c. 17. ante fi.) quod est spirituale peccatum ». San Tomm., *Summae theol.*, I, II, 77, 2°.

[6] Credo di potermi dispensare dal dimostrar la maggiore o minor gravità di questi peccati *ad invicem*: tale dimostrazione, per quanto non [illegible] riuscirebbe un po' lunga; ed io cerco di « dicer poco ». Non posso [illegible] mi sorprende il leggere nel commento del Padre Berthier ([illegible] 124) [illegible] nell'accidia, nell'invidia e nella *superbia* sien [illegible] da osservare ».

che questa è minor peccato che quella,[1] e solo considerando che son due vizii opposti alla medesima virtù, la liberalità;[2] così per l'accidia, per l' ira e per l' invidia il Poeta tenne conto soltanto che son tre vizii generati dalla stessa passione, la tristezza;[3] e che tutti e son tre s'oppongono alla stessa virtù, la carità.[4]

Ma concludendo intorno al 2°, 3°, 4° e 5° cerchio dell'*Inferno,* diremo noi che vi sien puniti i peccati d' incontinenza o *ex passione,* ovvero tutti i vizii capitali? No. Ho già detto, che ove altri teologi annoverano tra' vizii capitali la superbia, San Tommaso, con San Gregorio, la esclude, e pone invece l'*inanis gloria*, che è effetto della superbia.[5] Or l' *inanis gloria* è, *ex suo genere*, soltanto peccato veniale.[6] E poichè nessuno si danna per peccato veniale,[7] è evidente che la vanagloria non poteva trovar luogo nell' Inferno dantesco. Si opporrà certamente: la vanagloria è vizio capitale e non è peccato mortale? Al che risponde senza ambagi San Tommaso: « non autem requiritur quod vitium capitale semper sit peccatum mortale, quia etiam ex veniali peccato potest mortale oriri, in quantum scilicet veniale disponit ad mortale ».[8]

E nemmeno possiamo dire che nel 2°, 3°, 4° e 5° cerchio sien puniti i peccati d' incontinenza annoverati da Aristotile; poichè anche della classificazione aristotelica uno ne manca, lo sfrenato desiderio della vittoria e dell'onore. Il Castelli afferma,[9] che questo sfrenato desiderio della vittoria e dell'onore non è che la superbia o le sue sottospecie. Con maggior precisione teologica si sarebbe detto, che il vizio di cui parla Aristotile, non è che la superbia o la vanagloria, « quae immediate ab ipsa oritur ».[10] Ma se Dante interpetrò questo sfrenato desiderio della vittoria e dell'onore per

---

[1] San Tomm., *Summae theol.*, II, II, 119, art. 3°.

[2] *Ivi*, II, II, 118, art. 3; e 119, art. 1°.

[3] « Sicut accidia est tristitia de bono spirituali divino, ita invidia est tristitia de bono proximi ». San Tomm., *Summae theol.*, II, II, 36, 4. « Illa tristitia, ex qua oritur ira, ut plurimum, non est acediae vitium, sed passio tristitiae, quae consequitur ex iniuria illata ». San Tomm., *Summae theol.*, II, II, 158, 6°.

[4] San Tomm., *Summae theol.*, II, II, 35 in princ. e 158, 6.

[5] *Ivi*, 162, 8.

[6] *Ivi*, 132, 3°. E già San Crisostomo cit. da San Tomm. aveva scritto: « cum vitia caetera habeant locum in servis diaboli, inanis gloria etiam locum habet in servis Christi »; al che san Tomm. aggiunge: « et tamen non est peccatum mortale ».

[7] San Tomm., *Summae theol.*, I, II, 88, 2°.

[8] San Tomm., *Summae theol.*, II, II, 132, 4°.

[9] *Rassegna Emiliana*, anno I, fasc. 7.

[10] San Tomm., *Summae theol.*, II, II, 132, 4°.

la superbia, non poteva registrarlo tra' peccati d'incontinenza puniti nell'inferno superiore; perchè la superbia è regina di tutti i vizii, è qualche cosa di più che i vizii capitali; è, quel che più importa, peccato *ex malitia*, in quanto s'oppone a Dio, « non vult ejus regulae subjci »; se poi tale sfrenato desiderio della vittoria e dell'onore fu da Dante interpetrato per l'*inanis gloria*, non poteva punirlo nè tra i peccati d'incontinenza, nè tra quelli *ex malitia*, perchè l'*inanis gloria* è peccato veniale.

Diremo dunque che nel 2°, 3°, 4° e 5° cerchio si trovano puniti quelli tra i peccati *ex passione*, che son peccati mortali; cioè soltanto sei de' vizii capitali; in quanto al settimo, sia esso la vanagloria, sia la superbia, il settimo vizio capitale ne è escluso, perchè, teologicamente parlando, la superbia non è peccato d'incontinenza e la vanagloria non è peccato mortale.

V.

Classe intermedia.

Infedeltà propria o eresia.

Nel sesto cerchio son puniti « gli eresiarche co' lor seguaci d'ogni setta ». Il Todeschini credette che Dante assegnasse il sesto cerchio agli eretici, per « vaghezza di serbare nell'opera sua certe corrispondenze superficiali e quasi direi materiali »:[1] insomma, avrebbe collocati nel primo cerchio del basso Inferno gli eretici « che mancarono di retta fede per propria malizia », perchè stessero in corrispondenza con « le anime perdute pel mancamento non malizioso della fede », che si trovano nel primo cerchio dell'Inferno superiore. Non nego che questa corrispondenza non possa essere stata nell'intenzione di Dante; come pure, collocando gli eretici alla porta del basso Inferno, può forse Dante aver pensato anche a quel di San Matteo, ove l'eresia è detta porta dell'Inferno.[2] Ma ben altro e di ben altra importanza è il motivo princi-

[1] [illegible] *Dante*, I, 92, cit. dal Bartoli, *op. cit.*, pag. 82, n. 1.

[2] [illegible] non praevalebunt » San Mat., XVI, 18. Le porte dell' Inferno sono « Haeresis et Haeresiarchae ». *Epiph. in Ancorato*. Cfr. [illegible] 1, 22-23 [illegible] le osservazioni del prof. Agresti, sul collo[illegible] Inferno di Dante; e in *Pagine Letterarie*, opagi[illegible] Del Lungo, quantunque nè l'uno nè l'altro riescano a una sodisfacente spiegazione di tale collocamento.

pale che indusse Dante a collocar gli eretici tra gl' incontinenti e i maliziosi. « Haeresis et secta idem sunt, et utrumque pertinet ad opera carnis, non quidem quantum ad ipsum actum infidelitatis, respectu proximi objecti, sed ratione causae, quae est vel appetitus finis indebiti, secundum quod oritur ex superbia, vel cupiditate, ut dictum est (in arg. 2.); vel etiam aliqua phantastica illusio, quae est principium errandi, ut etiam Philosophus dicit in 4 Metaph. (tex. 24 to. 3) Phantasia autem quodammodo ad carnem pertinet, in quantum actus ejus est cum organo corporali ».[1] Però « nomen haeresis electionem importat »;[2] e l' *electio* è atto della volontà;[3] ciò che indurrebbe ad annoverar l'eresia tra i peccati *ex malitia*, tra quelli cioè che hanno la loro causa *ex defectu voluntatis*. Se non che, la volontà può determinarsi per cose di fede in due modi: o alcuno « Christo non vult assentire: Et hic habet quasi malam voluntatem circa ipsum finem: Et hoc pertinet ad speciem infidelitatis Paganorum et Iudeorum »; oppure « intendit quidem Christo assentire, sed deficit in eligendo ea, quibus Christo assentiat; quia non eligit ea, quae sunt vere a Christo tradita; sed ea, quae sibi propria mens suggerit ».[4] Insomma, l'eresia ha del peccato *ex passione* e del peccato *ex malitia*; ma non è peccato *ex passione*, perchè « vitia habent speciem ex fine proximo »; e « finis proximus haeresis est adhaerere falsae sententiae propriae »,[5] che è atto della volontà; non è peccato *ex malitia*, perchè aderisce ad una falsa dottrina, credendola vera; mentre ne' peccati *ex malitia* la volontà « scienter malum eligit »,[6] ed « ex seipsa movetur ad malum »:[7] dunque l'eresia è qualche cosa di mezzo tra i peccati *ex passione* e quelli *ex malitia*. Per il che, giustamente, dal punto di vista teologico, Dante ha collocati gli eretici tra gl'incontinenti e i maliziosi.

Sono sottigliezze scolastiche, dirà forse qualcuno. Ma Dante era appunto uno scolastico, mi pare; e chi voglia interpetrarlo prescindendo dalla scolastica, riuscirà a tutt' altro, fuorchè a rendere il pensiero dantesco.

---

[1] San Tomm., *Summa theol.*, II, II, 11, art. 1°, ad 1.
[2] *Ivi*, circa med.
[3] I, II, 13, 1°.
[4] *Ivi*, II, II, 11, 1°.
[5] *Ivi*, loc. cit., circa fin.
[6] San Tomm., *Summa theol.*, II, II, 10, 2°.
[7] *Ivi*, I, II, 78, art. 3°.

VI.

Peccati "ex malitia" o "ex industria".

La terza causa di peccato è, secondo San Tommaso, il *defectus voluntatis*; e i peccati, che hanno in ciò la loro causa, si dicono peccati *ex malitia* e *ex industria.* « Dicitur ex certa malitia vel industria peccare, quasi scienter malum eligens ».[1] « Tunc solum ex certa malitia aliquis peccat, quando ipsa voluntas ex seipsa movetur ad malum ».[2] Questa malizia, « ex qua aliquis dicitur peccare potest intelligi malitia habitualis; secundum quod habitus malus a Philosopho (lib. 5, Eth. c. I, a princ. to. 5) nominatur malitia; sicut habitus bonus nominatur virtus ».[3] Col che si risolvono due de' dubbii del Bartoli,[4] che cosa Dante « abbia veramente voluto significare con la perola *malizia* »;[5] e « se essa corrisponda o no alla parola usata da Aristotile ». Ma seguiamo San Tommaso. Ogni peccato *ex habitu* è peccato *ex certa malitia*;[6] e questo differisce dal peccato che si commette *ex aliqua passione*, come il perfetto dall'imperfetto:[7] ma « non est necessarium quod quicumque peccat ex certa malitia, peccet ex habitu ».[8] Sempre però « peccatum, quod est ex certa malitia, est gravius peccato, quod ex passione ».[9]

E si noti ancora questo: « peccatum ex certa malitia, secundum provenit ex inclinatione habitus, non est speciale peccatum, sed quaedam generalis conditio peccati »:[10] il che spiega, perchè taluni peccati (ad es. la lussuria e la prodigalità) sian divisi in due pezzi, per usare una frase del Bartoli;[11] come pure dimostra che, anche secondo la distribuzione cristiana de' peccati, gli ultimi quat-

[1] [illegible] I. II. 78. [illegible]
[2] *Ivi*, art. 3°.
[3] [illegible]
[4] *op. cit.*, pag. 83.
[5] [illegible]
[6] [illegible] I. II. 78. [illegible]
[7] [illegible]
[8] [illegible]
[9] *Ivi*, art. 4.
[10] [illegible] II. II. [illegible]
[11] [illegible]

tro cerchi dell'*Inferno* dantesco sono tutt'altro che « superflui moralmente », ed « artisticamente viziosi ».[1]

S'è fatta questione, se la bestialità sia peggiore della malizia:[2] il Boccaccio solo, tra gli antichi, credette che fossero men gravi i peccati di bestialità, che quelli di malizia, citando l'autorità d'Aristotile: gli altri ritennero che la bestialità fosse più grave.[3] Per noi quello che importa si è che i peccati di bestialità non costituiscono, per San Tommaso e per Dante, una categoria a sè. « Bestialitas, scrive San Tommaso,[4] differt a malitia, quae humanae virtuti opponitur per quemdam excessum circa eamdem materiam,[5] et ideo ad idem genus reduci potest ». Or si notino quest' ultime parole, « et ideo ad idem genus reduci potest »: il che vuol dire, ch'è inutite il cercare se nell' Inferno di Dante i peccati di bestialità sien puniti prima o dopo i peccati di malizia:[6] e qui non posso nascondere che mi fa molta meraviglia il vedere che anche il P. Berthier, certamente dottissimo in teologia, e che pur cita questo passo,[7] faccia de' peccati di bestialità e di quelli *ex malitia* due distinte categorie.

---

[1] Cfr. Comello, *Nota al Canto VIII dell'Inf. dant.* in *Biblioteca delle sc. it.*, fasc. del 1 giugno 1893, pag. 263.

[2] Bartoli, *op. cit.*, pag. 83. — Cfr. pure Agresti, *Dov'è punita nell'Inf. di Dante la matta bestialitade* nell'*Alighieri*, anno II, fasc. I, pagine 1-7 e Ronchetti in *Giornale dantesco*, I, 1.

[3] Oggi la disputa si restringe a esaminare se, per Aristotile, fosse più grave la bestialità o la malizia; e sembra prevalere l'opinione che sia più grave quest'ultima (Cfr. [illegible], *Commento al Canto XI*; Parodi, *Recensione degli studii su Dante* del Moore in *Bullett. della soc. dant. it.*, N. S., VIII, pag. 45; D'Ovidio, *Studii su Dante*, pag. 257 e segg.; Flamini, *I significati reconditi della Comm. di Dante*, Livorno, Giusti, 1903, parte I, pag. 151).

[4] *Summae theol.*, II, II, 154, 11.

[5] « Alcuna volta è tanta la perversione e dell'appetito e della ragione, che non solamente s'accordano a peccare, ma quasi dimenticando che cosa sia huomo trapassino ogni termine de lhumana spetie: e pigliono costumi e natura di fiera; e tal dispositione è detta bestialità ... *eccedendo lhumana malitia* ». Landino.

[6] Bartoli, *op. cit.*, pag. 82-83.

[7] Nell'ultima *nota* al Canto VIII dell'*Inf.* « Della mia meraviglia si meraviglia, a sua volta, il Padre Busnelli (*L'etica nicomachea e l'ordinamento morale dell'Inferno di Dante. Esame critico della sentenza del Prof. D. Ronzoni*, *Giornale dant.*, XIII, pag. 270): « il Ronzoni, dal differire della bestialità dalla malizia per un cotal eccesso deduce, con qual logica io non veggo, che essa viene rifiutata dall'Angelico, se pure non ragiona come il Filomusi-Guelfi, il quale fa le grandi meraviglie, perchè il padre Berthier costituisce de' peccati di bestialità e di quelli di malizia [illegible] E il P. Busnelli c'insegna che « quel cotal eccesso [illegible]

Ciò premesso, vediamo come abbia Dante classificati i peccatori de' tre ultimi cerchi.

In tutt'e tre sono i rei di peccati *ex malitia*: ed è in questo senso, nel senso teologico, che bisogna intender la parola *malizia* al v. 22 del canto XI dell'*Inferno*:

> D'ogni malizia ch'odio in cielo acquista
> ingiuria è il fine.

Ma «quicumque cogitant aliquod malum facere, necesse est quod excogitent aliquas vias ad hoc quod suum propositum impleant; et *ut plurimum*[1] excogitant *vias dolosas*, quibus facilius propositum consequantur. Quanvis contingat quandoque quod absque astutia et dolo aliqui aperte et *per violentiam* malum operentur. Sed hoc, quod difficilius fit, in paucioribus accidit».[2] Dal che sorge una suddivisione dei peccati *ex malitia*: peccato *ex malitia per vias dolosas*, e peccato *ex malitia per violentiam*: la quale suddivisione corrisponde perfettamente a quella fatta da Dante (*Inf.*, XI, 21-24):

> D'ogni malizia, ch'odio in cielo acquista,
> ingiuria è il fine, ed ogni fin cotale
> o con *forza* o con *frode* altrui contrista.

E assai propriamente Dante parla di *frode*, piuttosto che di *astuzia* e di *dolo*: «sicut dolus consistit in executione astutiae, ita etiam et fraus. Sed in hoc differre videntur, quod *dolus* pertinet universaliter ad executionem astutiae, sive fiat per verba, sive per

[illegible] differenza (*differt*) qui distinguendo ed opponendo tra loro la bestialità e la malizia, ne fa due specie distinte sotto un medesimo genere ». Grazie, [illegible]. Lei riconosce che la bestialità non è, per San Tommaso, genere di peccato, bensì specie. Che meraviglia dunque se io trovai strano che il Padre Berthier, un teologo che commenta Dante e traccia il disegno del suo *Inferno morale* con San Tommaso alla mano, dividendo i peccati d'omissione e peccati di trasgressione, e suddividendo questi in peccato originale e peccato attuale, e il peccato attuale in debolezza, bestialità e malizia; qual meraviglia se io trovai strano che, in una classificazione per generi (*debolezza* e *malizia*) il Padre Berthier intrudesse la *bestialità*, che è specie? (Cfr. il quadro sinottico che, nel *Commento* del P. Berthier, precede il commento all'*Inferno*).]

[1] E Dante: «La frode ond'*ogni* coscienza è morsa» *Inf.*, XI, 52.

[2] [illegible] II, II, 60, 1º. Cfr. pure ivi, 61, 3º. Il Moore (*scr. cit.*, pag. 21) scrive che «la fondamentale distinzione de' peccati di violenza e peccati di frode deriva direttamente e quasi *verbatim* da Cicerone (*De off.*, I, 13)». Trovandosi tale distinzione anche in San Tommaso, [illegible] di cui discorre il Moore, possa [illegible]

facta: *fraus* autem magis proprie pertinet ad executionem astutiae, secundum quod fit per facta ».[1] In quanto poi alla maggior gravità attribuita da Dante ai peccati di frode, in confronto di quelli per violenza, il poeta sembra scostarsi da San Tommaso. A proposito della rapina, San Tommaso scrive, che essa è più grave peccato che il furto; e ciò per due ragioni: la prima, perchè la violenza, con la quale si toglie ad altri il proprio nella rapina, più direttamente s'oppone alla volontà del derubato, che non l'ignoranza, della quale il ladro approfitta nel furto semplice; la seconda, che la rapina, oltre il danno nella sostanza, include anche l'ingiuria nella persona.[2] Dante, invece, la pensa diversamente: la ragione, egli dice, è propria dell'uomo soltanto; e la frode è abuso della ragione: l'uomo adunque, che pecca con frode, abusa d'un dono che Dio ha fatto a lui solo; e perciò il suo peccato è più grave, che non quello commesso con violenza.[3] Onde i peccati *ex malitia per violentiam* ei li punisce nel 7° cerchio; quelli *ex malitia per vias dolosas* nell'8°. Evidentemente, il Poeta è stato indotto dalla sua magnanima natura, sdegnosa di tutto ciò che sa d'occulto, e perciò di pusillanime, ad accostarsi piuttosto ad Aristotile e a Cicerone, che non all'Angelico: Aristotile scrive: « Ex insidiis agere ad quandam pusillanimitatem pertinere videtur. Magnanimus enim in omnibus vult manifestus esse »;[4] e Cicerone: « Cum autem in duobus modis, id est aut vi, aut fraude, fiat iniuria, fraus quasi vulpeculae, vis leonis videtur; utrunque alienissimum ab homine est; sed fraus odio digna maiore ».[5]

Oltre che dalla frode, il peccato *ex malitia* è aggravato dalla condizione della persona contro cui si pecca: « conditio personae in quam peccatur aggravat peccatum »:[6] e di qui l'altra distinzione di Dante, in peccati *ex malitia* contro colui che non si fida, e in peccati *ex malitia* contro colui che si fida: i quali ultimi son puniti nel 9° ed ultimo cerchio.

Anche *il popolo*, adunque, *che possiede* il basso Inferno è dal

[1] SAN TOMM., *Summae theol.*, II. II 55, 5°.

[2] *Ivi*, 66, 9°.

[3] *Inf.*, XI, vv. 25-26.

[4] Cit. da SAN TOMM., in *Summae theol.*, II. II, 55, 8°.

[5] CIC., *De off.*, I, 13. Il Fornaciari mi obbiettò (in *Bullettino della Società dantesca*, N. S., I, pagg. 173-174): Basta ricordare la magnanimità di Dante per appianare il profondo divario che è tra lui e San Tommaso nell'apprezzamento della frode e della violenza ». Però non basta [illegible] ciò la *Nota* di mio fratello Francesco: *La violenza e la frode nella morale e nel diritto*, in fine del pres. vol.

[6] SAN TOMM., *Summae theol.*, I. II 73, 9°.

Poeta *distinto* con San Tommaso. Ma il lettore ne sarà ancor più convinto, dopo una rapida scorsa, che, con San Tommaso alla mano, faremo per quest' ultimi tre cerchi dell'*Inferno* dantesco.

a) Peccati ex malitia per violentiam.

(7° cerchio).

Nel 1° girone del 7° cerchio son puniti i tiranni, che «dièr nel sangue e nell'aver di piglio», gli omicidi, ciascun che mal fere, i guastatori e i predoni.

I tiranni scontano due peccati, la *crudelitas* e la *saevitia* o *feritas* (si ricordi che Dionisio è detto *fero* nel v. 107 del canto XII dell'*Inf.*). La *crudelitas* è «atrocitas animi in exigendis poenis»;[1] «feritas vel saevitia dicitur, secundum quam aliquis in poenis inferendis non considerat aliquam culpam ejus qui punitur, sed solum hoc quod delectatur in hominum cruciatu. Et sic patet quod continetur sub *bestialitate*, nam talis delectatio non est humana, sed *bestialis*».[2] «Saevitia vel feritas continetur sub *bestialitate* unde non directe opponitur clementiae, sed superexcellentiori virtuti, quam Philos. (l. 7. Ethic. circa princ. to. 5) vocat eroicam vel divinam, quae secundum nos videtur pertinere ad dona spiritus sancti».[3]

Nulla da notare intorno agli omicidi.[4] Nè occorre dimostrare, che l'omicidio è peccato men grave che la *crudelitas* e la *saevitia* o *feritas*; e che giustamente, perciò, i tiranni sono «sotto infino al ciglio», mentre gli omicidi sono nel sangue «infino alla gola».[5]

«Ciascun che mal fere» (ed anche ciò è evidente) è reo di men grave peccato, che l'omicida; quindi, anche giustamente, «ciascun che mal fere» è con la testa e con tutto il petto fuori del sangue.[6]

I guastatori e i predoni sono rei di ruine, incendii e tollette dannose: quest'ultime sono una specie di rapina. La rapina e il furto non sono lo stesso peccato; anzi son due specie diverse di peccato: «finis remotus rapinae et furti idem est. Sed hoc non sufficit ad identitatem speciei; quia est diversitas in finibus proximis: raptor enim vult per propriam potestatem obtinere: fur

[1] *Summae theol.*, II. II, 159, 1°.

[2] [illegible]

[3] *Ivi*, circa fin.

[4] Cfr. *Summae theol.*, II. II, 64, 7° e 8°.

[5] [illegible] XII [illegible]

[6] [illegible]

vero per astutiam »; e Aristotile « distinguit furtum a rapina, ponens furtum *occultum*, rapinam vero *violentam* ».[1] I guastatori e i predoni sono nel sangue più di quelli che mal feriscono; ed anche questo è, senza dubbio, giusto. Se non che, mentre San Tommaso afferma che « rapina est gravius peccatum quam furtum », [2] Dante mostra di pensarla diversamente: infatti punisce il furto più giù, nella 7ª bolgia dell'8° cerchio. La ragione di questa discordanza è quella accennata più innanzi, per i peccati di violenza in genere; cioè la magnanima natura del poeta, che lo spingeva a disprezzare tutto ciò che sa di pusillanime: qui aggiungo che tanto più dovè parer lecito a Dante il discostarsi, nel caso della rapina e del furto, dall'Aquinate, in quanto che questi non fondava la sua opinione su d'alcun testo sacro, ma solo richiamava le leggi civili. [3]

Nel 2° girone del 7° cerchio son puniti i suicidi e gli scialacquatori.

Per il suicidio torna Dante ad esser d'accordo con San Tommaso; riconoscendo con lui la gravità di questo peccato: « homicidium suipsius... est gravissimum, quia sibi ipsi nocet, cui maximam dilectionem debet. Est etiam periculosissimum; quia non restat tempus, ut per poenitentiam expietur »: [4] « gravius peccat qui occidit seipsum, quam qui occidit alterum ».[5] E tanto più volentieri si sarà Dante accordato con San Tommaso, in quanto lo aiutava a ciò quella stessa ragione, che dovè determinarlo a scostarsene per la rapina e per il furto, cioè il suo magnanimo sdegno per tutto ciò che sa di fiacco: « quod aliquis sibiipsi inferat mortem, ut vitet mala poenalia, habet quidem quandam speciem fortitudinis..., non tamen est vera fortitudo, sed magis quaedam mollities animi non valentis mala poenalia sustinere, ut patet per Philos. ecc. ».[6]

Gli scialacquatori non sono che prodighi sfrenati, scrive il Bartoli: [7] infatti non si potrebbe chiamarli diversamente; chè quest'eccesso di prodigalità non costituisce una specie di peccato a sè, con nome speciale. Pare a prima vista che Dante, mentre considera la prodigalità, che ha sua causa nel *defectus appetitus sensitivi*,

---

[1] SAN TOMM., *Summae theol.*, II II, 66, 4.
Ivi, art. 9.
[2] *Ivi*.
[4] *Ivi*, 64, 5°.
[5] *Ivi*, I, II, 73, 9°.
[6] *Ivi*, II, II, 64, 5°.
[7] *Op. cit.*, pag. 66.

capace di giungere al grado di peccato *ex malitia*; di giungere a ta[illegible] non considera capace l'avarizia, che, pur avendo la stessa causa, è peccato più grave.[1] Ma, chi ben guardi, la cosa non va per l'appunto così. L'avarizia sfrenata induce alla rapina, al furto o che so io: e in tali casi, cambiato il fine prossimo (« vitia habent speciem ex fine proximo, sed ex fine remoto habent genus et causam »), è cambiata non solo la specie, ma anche il nome del peccato. Ma per la prodigalità (quantunque « quod quis propter [illegible] superflue consumat, hoc iam nominat simul peccata multa »),[2] l'eccesso può bene raggiungersi, può bene il peccato cambiar di specie, senza che per questo cambi di nome. Quale più sfrenata prodigalità, che quella di Jacopo da Sant'Andrea, che per godersi lo spettacolo d'un grand'incendio, fa ardere una villa? Ma la villa è sua, e, per istudio che ci si metta, non si riuscirà a dirne reo d'altro peccato, da quello di sfrenata prodigalità in fuori; come, d'altra parte, non si potrà nemmeno accordargli l'attenuante della passione o *infirmitas*. Era dunque necessario separar lui e i suoi compagni da' prodighi dell'*Inferno* superiore.

Nel 3° girone del 7° cerchio è punita la superbia, con una delle molte figlie che Isidoro le assegna, la bestemmia (oppure possiam dire, che v'è punita la « bestemmia di fatto »[3] e la bestemmia di parole); l'usura e il *sodomiticum vitium*.

Ho già detto che San Tommaso distingue l'*inanis gloria* dalla superbia: quella è *ex suo genere* peccato veniale, e perciò non ha luogo nell'*Inferno*; questa è « aliquid principalius capitalibus vitiis »; è « regina vitiorum »,[4] e « maxime consistit in contemptu Dei ».[5] Seguitino pure i dantisti, fino a' più recenti, non esclusi i commentatori teologi; seguitino pure a veder punita la superbia nell'*Inferno* superiore, tra' peccati d'incontinenza: intanto ascoltino San Tommaso. La superbia appartiene, soltanto « aliquo modo, ad vim irascibilem... sed irascibilis dupliciter accipi potest. Uno modo proprie: Et sic est pars appetitus sensitivi... Alio modo potest accipi irascibilis largius, sc. ut pertineat etiam ad appetitum intellectivum, cui etiam quandoque attribuitur ira, prout scilicet attri-

[1] [illegible]

[2] [illegible] II. II. 119. 3ª.

[3] [illegible] genere, per quanto si riferisce alla superbia, alla bestemmia e al loro rappresentante nell'Inferno dan[illegible] *Inf.*, a pag. 3-23 del pres. vol. [illegible]

[4] [illegible] II. II. 162. 8.

[5] [illegible]

buamus iram Deo et angelis, non quidem secundum passionem, sed secundum judicium justitiae judicantis...». E San Tommaso conclude: «necesse est dicere, quod subjectum superbiae sit irascibilis non solum proprie sumpta, prout est pars appetitus sensitivi, sed etiam communius accepta, prout invenitur in appetitu intellectivo. Unde et in daemonibus superbia ponitur».[1] Infine, «in aliis peccatis homo a Deo avertitur, vel *propter ignorantiam*, vel *propter infirmitatem*, sive propter desiderium cujuscunque alterius boni: sed superbia habet aversionem a Deo ex hoc ipso, quod *non vult* ejus regulae subjici. Unde Boetius dicit, quod cum omnia peccata fugiant a Deo, sola superbia se Deo opponit».[2] Ce n'è abbastanza, mi sembra, per concludere che a ragione la superbia è punita tra i peccati *ex malitia*, tra quei peccati, cioè, che hanno la loro causa nel *defectus voluntatis*. Perchè poi sia punita tra i peccati *ex malitia per violentiam*, e non tra quelli *ex malitia per vias dolosas*, ciò si dimostra assai facilmente: le vie occulte son contrarie alla natura stessa del peccato di superbia: «magnanimus enim in omnibus vult manifestus esse, ut Philos. dicit», e «superbia quamdam similitudinem magnanimitatis habet vel fingit».[3]

La bestemmia è, secondo Isidoro, figlia della superbia; secondo San Gregorio, figlia dell'ira. San Tommaso, col solito acume, distingue: la bestemmia, in cui si prorompe nell'eccitazione dell'animo, è figlia dell'ira; quella, in cui si prorompe *deliberata mente*, è figlia della superbia.[4] Questa è peccato mortale: anzi è peccato mortale, anche quando è pronunciata «absque deliberatione», ma considerando il significato delle parole; mentre «est peccatum veniale, et non habet proprie rationem blasphemiae», «cum aliquis subito ex aliqua passione in verba imaginata prorumpit, quorum significationem non considerat».[5] Naturalmente, la bestemmia punita nel 3° girone del 7° cerchio è la figlia della superbia, non dell'ira. In quanto alla sede assegnata da Dante a' bestemmiatori (più giù degli omicidi), è notevolissimo il passo seguente di San Tommaso: «blasphemus magis peccat quam homicida».[6]

Per ciò che si riferisce all'usura, è notevole, in San Tommaso, l'accenno ad Aristotile: «Philos. naturali ratione ductus dicit in I. Politic. (c. 7. parum ante med. to. 3) quod usuraria acquisitio

[1] *Ivi*.
[2] *Ivi*, art. 6°.
[3] San Tomm., *Summa theol.*, II, II, 55, 8°.
[4] *Ivi*, 158, 7°.
[5] *Ivi*, 13, 2°.
[6] San Tomm., *Summa theol.*, II, II, 13, 3°.

peccatorum est maxime praeter naturam ».[1] E all'autorità d'Aristotile ricorse anche Dante (*Inf.*, XI, 97-IV) per dimostrare, che l'usura « offende la divina bontade »: soltanto, ricorda la *Fisica*, non la *Politica*.

In quanto al *sodomiticum vitium*, è uno de' modi che l'atto contro natura può compiersi. Il vizio contro natura è peccato di malizia: al che non osta (parla sempre San Tommaso), che Aristotile annoveri il vizio contro natura tra i peccati di bestialità; perchè la bestialità non è che eccesso di malizia, e quindi appartiene allo stesso genere di peccati che la malizia.[2] Il peccato contro natura è il più grave tra tutti i peccati di lussuria: esso è peccato contro Dio: « in peccatis contra naturam, in quibus ipse ordo naturae violatur, fit iniuria ipsi Deo ordinatori naturae ».[3] Dante ha ben mostrato di conoscere questa dottrina, collocando i sodomiti con gli usurai e con i superbi.

Anzi concludendo intorno a questo 7° cerchio, noi vi troviamo una serie di prove, per ritenere, che Dante lo ha modellato sulle dottrine di San Tommaso. Vi troviamo i peccati di bestialità, i quali, secondo San Tommaso, non costituiscono una categoria speciale di peccati, ma sono eccesso in malizia; vi troviamo il suicidio, considerato come peccato più grave che l'omicidio; vi troviamo punite insieme la superbia e la bestemmia, cioè la madre e la figlia; e l'usura e la sodomia considerate come peccato contro Dio stesso.

Si potrà dimandare; perchè Dante punisce la bestialità tra i peccati *ex malitia per violentiam*, e non tra quelli *ex malitia per vias dolosas*, che egli considera come più gravi? Perchè la bestialità, come dice la parola stessa, « non est humana, sed bestialis »,[4] cioè da bestie; e la frode non è delle bestie,[5] ma *propria* dell'uomo, animale razionale.[6]

b) Peccati *ex malitia per vias dolosas* e contro chi non si fida. 8° cerchio.

Nella 1ª bolgia dell'8° cerchio sono i seduttori e i lenoni, nella 2ª gli adulatori, nella 3ª i simoniaci, nella 4ª gl'indovini, nella 5ª i

[1] *Ivi*, 78, 1°.
[2] [illegible]
[3] [illegible]
[4] *Ivi*, 159, 2°.
[5] [illegible]

barattieri, nella 6ª gl' ipocriti, nella 7ª i ladri, nell'8ª gli astuti, nella 9ª i seminatori di scandalo e di scisma, nella 10ª i rei di mendacio.

Il Bartoli scrive, [1] che la disposizione, data da Dante alle « varie specie di frode deve derivare dalle opinioni del suo tempo e dallo stato del suo animo », e che non sembra « si possa costruire su quella classificazione nessuna teoria ». Se per l'opinioni del suo tempo il Bartoli intende le dottrine teologiche, « in alcun vero suo detto percuote »; non si capisce però, perchè non si possa, in tal caso, costruire, sulla classificazione dantesca, nessuna teoria. Quanto allo stato dell'animo del poeta, esso avrà potuto influire, qua e là in qualche aspetto secondario del suo vastissimo tema; non già nell'orditura principale, di cui è parte importantissima la graduazione de' peccati *ex malitia per vias dolosas*. Ma di ciò tratteremo altrove: qui basti un rapido esame, dal punto di vista teologico, de' varii peccati puniti in ciascuna delle dieci bolge.

1° I seduttori sono rei dello ***stuprum***, una ***species luxuriae***: ma per esso « fit deformius peccatum luxuriae ex peccato iniustitiae... Habet autem duplicem iniuriam annexam. Unam quidem ex parte virginis, quam et si non vi corrumpat, tamen eam ***seducit:*** et sic tenetur ei satisfacere. Unde dicitur Exod. 22. Si ***seduxerit*** quis virginem nondum desponsatam, ecc.... Aliam vero iniuriam facit patri puellae, ecc. ».[2]

Una delle figlie dell'avarizia è, secondo San Gregorio, col quale s'accorda San Tommaso, l'*inquietudo*: all'*inquietudo* appartiene l'***appetitus turpis lucri*** d'Isidoro, o il ***pasci de meretricio*** di Aristotile.[3] Dante stesso considera i lenoni come una specie d'avari: qui ci siam molti Bolognesi, dice Venedico Caccianimico; « e se di ciò vuoi fede e testimonio Recati a mente il nostro *avaro* seno ».[5]

2ª L'***adulatio*** è peccato,[4] ed è peccato mortale, se si loda il peccato altrui, o « cum quis alicui adulatur ad hoc, quod fraudolenter ei noceat vel corporaliter, vel spiritualiter »; o, infine, se la lode sia altrui occasione a peccare.[6]

3ª « Aliquis emendo vel vendendo rem spiritualem, irreverentiam exibet Deo et rebus divinis: propter quod peccat peccato irreligiositatis ».[7]

---

[1] *Op. cit.*, pag. 86.
[2] San Tomm., *Summa theol.*, II, II, 154, 6°.
[3] *Ivi*, 118, 8°.
[4] *Inf.*, canto XVIII, vv. 62 e 63.
[5] San Tomm., *Summa theol.*, II, II, 115, 1°.
[6] *Ivi*, art. 2°.
[7] *Ivi*, 100, 1°.

4ª « Tum autem solum dicitur divinare, quando sibi indebito [illegible] usurpat praenuntiationem futurorum eventuum. Hoc autem constat esse peccatum. Unde divinatio semper est peccatum ». [1] « Divinatio est species superstitionis »; e « superstitio importat indebitam cultum divinitatis ». [2]

5ª La baratteria corrisponde, ne' teologi, all'*acceptio personarum.*[3] L'*acceptio personarum* consiste nel conferire cariche ed onori, considerando la persona di quello a cui si conferiscono, non i meriti: e si noti, che « ad personam refertur quaecunque conditio non faciens ad causam, propter quam sit dignus hoc dono ». [4] Inoltre, « per personarum acceptionem judicium corrumpitur... iudicium est actus justitiae, prout judex ad aequalitatem justitiae reducit ea, quae inaequalitatem oppositam facere possunt. Personarum autem acceptio inaequalitatem quandam habet, in quantum attribuitur alicui personae aliquid praeter proportionem suam, in qua consistit aequalitas justitiae... in quolibet judicio locum habere potest personarum acceptio ». [5] Infine « acceptio personarum opponitur justitiae distributivae in hoc, quod praeter proportionem agitur ».[6] Ho voluto insistere un po' sul concetto dell' *acceptio personarum*, perchè mi sembra che nessuno ne abbia parlato, a proposito de' barattieri.

6ª « Hipocrisis simulatio est, non autem omnis simulatio, sed solum illa qua quis simulat personam alterius, sicut cum peccator simulat personam iusti ».[7] È peccato mortale, tranne nel caso, che lo scopo della simulazione non ripugni alla carità.[8]

7ª In questa bolgia son puniti i rei di furto semplice e i rei di furto aggravato « per aliquam gravem circumstantiam », come il sacrilegio, « quod est furtum rei sacrae », e il peculato, « quod est furtum rei communis ».[9] Per la gravità del peccato di sacrilegio, giova notare, che « si quis rem sacram violat ex hoc ipso contra Dei reverentiam agit: et sic per irreligiositatem peccat ».[10]

8ª I commentatori assegnano a questa bolgia i *consiglieri*

[1] *Ivi*, 95, 1°.
[2] [illegible]
[3] [illegible] di persone. Dante, *Conv.* IV, 2°.
[4] [illegible] 63, 1° e 3°.
[5] [illegible]
[6] *Ivi*, art. 1°.
[7] [illegible]
[8] *Ivi*, art. 4°.
[9] *Ivi*, 66, 6°.
[10] [illegible]

fraudolenti, mossi dal v. 116 del canto XXVII dell' *Inf.*, ove Guido da Montefeltro dice, che si trova nel *fuoco furo*, per aver dato « il consiglio fraudolente ». Ma il dar consigli fraudolenti non è specie di peccato a sè. D'altra parte, lo stesso Montefeltrano aveva detto poco innanzi (vv. 74-77, canto cit.):

> *l'opere* mie
> non furon leonine, ma *di volpe.*
> Gli *accorgimenti* e *le coperte vie*
> io seppi tutte, e sì menai lor arte, ecc.:

e d'Ulisse e Diomede si legge nel canto XXVI (vv. 58-63):

> dentro dalla lor fiamma si geme
> l'*agguato* del caval, che fè la porta
> ond'uscì de' Romani il gentil seme.
> Piangevisi entro *l'arte,* per che morta
> Deidamia ancor si duol d'Achille,
> e del Palladio pena vi si porta.

Ora l'*opere di volpe*, gli *accorgimenti* e le *coperte vie* di Guido da Montefeltro, gli *agguati* e l'*arte* de' due Greci han pieno riscontro con ciò che San Tommaso dice dell'*astuzia*, come peccato speciale: « aliquod peccatum potest esse contra prudentiam . . . in quantum aliquis ad finem aliquem consequendum vel bonum vel malum *utitur non veris viis, sed simulatis et apparentibus*: Et hoc pertinet ad peccatum astutiae. Unde est quoddam peccatum prudentiae oppositum ».[1] All'astuzia poi appartengono il *dolus* e la *fraus*: « dolus pertinet universaliter ad executionem astutiae, sive fiat per verba, sive per facta: fraus autem magis proprie pertinet ad executionem astutiae, secundum quod fit per facta ».[2] Sicchè, teologicamente interpetrando, Guido da Montefeltro, che s'era pentito dell'antecedenti opere di volpe,[3] e sconta il solo consiglio fraudolento, è reo di dolo; Ulisse e Diomede, che non consigliarono solo, ma compirono *per facta* le opere astute accennate da Dante, son rei di *frode*.[4]

---

[1] San Tomm., *Summae theol.*, II, II, 55, art. 3°. E Dante *Conv.*, IV, 27: « Non è da dire savio uomo chi con sottratti e con inganni procede, ma è da chiamare *astuto* ».

[2] *Ivi*, art. 5°.

[3] *Inf.*, canto XXVI, vv. 79-81.

[4] « executio astutiae potest fieri per aliquod aliud vitium, sicut et executio prudentiae fit per virtutes. Et hoc modo nihil prohibet defraudationem pertinere ad avaritiam vel illiberalitatem ». San Tomm., *Summae theol.*, II, II, 55, 5°.

9ª Che la parola *scandalo* non abbia nel canto XXVIII dell' *Inf.* (v. 35) il senso di *parola od atto che dia occasione a peccato*, ma bensì di *parola od atto che sia causa di discordia*, è incontestabile; ed è parimenti incontestabile, che nella 9ª bolgia son puniti i seminatori di discordie *civili*; poichè discordie civili promossero certamente Pier da Medicina, Curione, il Mosca e Bertram dal Bornio. Diremo dunque che nella 9ª bolgia è punito il *sedizioso*, quegli cioè che « seditionem excitat . . . discordiam facit, non quamcumque » (che s'avrebbe il sussurratore), [1] « sed inter partes alicujus multitudinis. Peccatum autem seditionis non solum est in eo qui *discordiam seminat*, sed etiam in eis qui inordinate ab invicem dissentiunt ». [2]

Co' sediziosi sono opportunamente accoppiati i capi di scisma, rei d'aver attentato all'unità della Chiesa, « quae est unitas principalis: nam unitas particularis aliquorum ad invicem ordinatur ad unitatem Ecclesiae ». [3]

10ª Il peccato punito in questa bolgia (che da nessun commentatore, ch'io sappia, fu definito con teologica precisione) è il mendacio, distinto in mendacio di parole, o mendacio propriamente detto; mendacio di fatto, o simulazione; e mendacio confermato con giuramento, o spergiuro. Il mendacio propriamente detto consiste nel dire il falso con la volontà di dire il falso: la « cupiditas fallendi pertinet ad perfectionem mendacii ; non autem ad speciem ipsius ». [4] « Omne mendacium est peccatum » ; [5] ed è peccato mortale quando « contrariatur charitati », cioè quando ha per iscopo di nuocere al prossimo, « cum nocere proximo sit peccatum mortale ». [6] Rappresentante di questa prima specie di mendacio è, nell'Inferno dantesco, la moglie di Putifarre. — « Simulatio propria est mendacium quoddam in exteriorum signis factorum consistens »: [7] e questo peccato rappresentano, nell'Inferno di Dante, gli alchimisti Griffolino e Capocchio; Gianni Schicchi, che si finse Buoso Donati: Mirra, che si finse altra donna, per giacersi col padre, e, infine, Maestro Adamo, falsificator di moneta. — « Periurium defi-

---

[1] [illegible] dell'invidia : onde è punita con la madre nello Stige, Cf. il già citato mio scritto *Gli accidiosi e gl'invidiosi*, ecc.

[2] San Tomm., *Summae theol.*, II, II, 42, 1°.

[3] San Tomm., *Summae theol.*, II, II, 39, 1°.

[4] *Ivi*, 110, 1°.

[5] *I*[illegible]

[6] *I*[illegible]

[7] *Ivi*, 111, 1°.

nitur esse mendacium iuramento firmatum »; [1] e lo rappresenta nell'*Inferno* il greco Sinone, che confermò la sua famosa menzogna col solenne giuramento (Virg., *En.*, II, 154): « Vos aeterni ignes et non violabile vestrum Testor numen, ait, vos, arae, ensesque nefandi, Quos fugi, vittaeque deum, quas hostia gessi ». E, infatti, ***spergiuro*** lo chiama maestro Adamo (*Inf.*, XXX, 118). Si noti poi, che « iurare est testem Deum invocare. Pertinet autem ad Dei irreverentiam, quod aliquis testem eum invocet falsitatis ». [2]

c) Peccati *ex malitia per vias dolosas* e contro chi si fida
(cioè aggravati dalla condizione della persona contro cui si pecca).
(9° cerchio).

« Conditio personae in quam peccatur aggravat peccatum... primo quidem ex parte Dei, cui tanto magis aliquis homo conjungitur, quanto est virtuosior vel Deo sacratior... ex parte proximi tanto gravius peccatur, quanto peccatum plures tangit, et ideo peccatum, quod fit in personam publicam, puta regem, vel principem, qui gerit personam totius multitudinis, est gravius, quam peccatum, quod committitur contra unam personam privatam. Unde specialiter dicitur Exodi 22: Principi populi tui non maledices. Et similiter iniuria, quae fit alicui famosae personae, videtur esse gravior ex hoc, quod in scandalum et turbationem plurimorum redundat... Ex parte etiam sui ipsius manifestum est, quod tanto aliquis gravius peccat, quanto aliquis magis in conjunctam personam seu naturali necessitudine, seu beneficiis, seu quacumque conjunctione peccaverit: quia videtur in seipsum magis peccare; et pro tanto gravius peccat, secundum illud Eccles. 14. Qui sibi nequam est, cui bonus erit? » [3]

Ciò premesso, e chiesta venia al lettore per la lunga ma importantissima citazione, esaminiamo i singoli peccati puniti nel IX ed ultimo cerchio.

Nella 1ª zona, la Caina, son puniti i traditori de' parenti; nella 2ª, l'Antenora, i traditori della patria: essi peccarono contro la virtù della *pietà*, « per quam sanguine junctis patriaeque benevolis officium et diligens tribuitur cultus », come definisce Cicerone. [4] Al che San Tommaso aggiunge: « post Deum est homo maxime debitor parentibus et patriae. Unde sicut ad religionem pertinet cul-

[1] *Ivi*, 98, 1°.
[2] *Ivi*, 2°.
[3] *Ivi*, I, II, 73, 9°.
[4] *Rhet.* I. 2, *De invent.*, cit. da San Tomm., *Summa theol.*, II, II, 101, 1.

[illegible] exhibere, ita secundario gradu ad pietatem pertinet exhibere cultum parentibus et patriae. In cultu autem parentum includitur cultus omnium consanguinorum ».[1]

Nella 3ª zona, la Tolomea, son puniti i traditori degli amici, secondo alcuni commentatori; degli ospiti, secondo altri. Poichè Tolomeo, l'ebreo, dal quale la 3ª zona si nomina, uccise a convito il suocero e due cognati; e Frate Alberigo, rappresentante de' dannati della zona medesima, uccise, anche a convito, il consanguineo Manfredo e un figliuolo di questo; a me pare piuttosto, che nella 3ª zona sien puniti ancora i traditori de' parenti; quindi anche il loro peccato è contro la pietà: se non che esso è aggravato da un'altra circostanza (« tertio modo circumstantia aggravat peccatum ex eo, quod auget deformitatem provenientem ex alia circumstantia »):[2] cioè, che il tradimento è avvenuto in un convito. In altri termini, il peccato, che si sconta nella Tolomea, è più grave di quello che si sconta nella Caina, perchè la persona, contro cui s'è peccato, aveva doppia ragione di fidarsi: la parentela e l'ospitalità. E perciò i dannati della Tolomea son giustamente più vicini al centro del pozzo, e più fitti nel ghiaccio, che non quelli della Caina e dell'Antenora.

Nella 4ª zona, la Giudecca, son puniti i traditori de' benefattori, secondo alcuni; dell'umanità, secondo altri. Poichè « per excellentiam pietas cultus Dei nominatur; sicut et Deus excellenter dicitur pater noster »,[3] a me pare che anche il peccato di Giuda sia contro la pietà; però tanto più grave di quello contro i parenti, di quanto la Divinità è superiore all'uomo. E poichè nel culto della patria « intelligitur cultus omnium concivium et omnium patriae amicorum », « et ex ea parte qua personae in dignitate constitutae ordinantur ad bonum commune, non pertinet eorum cultus ad observantiam, sed ad pietatem »,[4] ne segue, che anche Bruto e Cassio sieno rei d'un peccato contro la pietà. Che se s'aggiunga, che la sola « inobedientia, qua quis inobediens est praeceptis superiorum, est peccatum mortale »;[5] se si rifletta, che il peccato contro una persona famosa è più grave, per lo scandalo che ne nasce nella moltitudine: si avrà, spero, la giusta misura del peccato commesso da Bruto e da Cassio; e ciò, si badi, anche prescindendo dall'alto concetto dantesco, per quanto si riferisce all'impero romano.

[1] [illegible]
[2] [illegible]
[3] [illegible]
[4] *Ivi*, 102, 3º.
[5] *Ivi*, 105, 1º.

VII.
Conclusione.

Per concludere intorno al 7°, all'8° e al 9° cerchio, possiamo dire che in essi è senza dubbio punita quella categoria, di peccati che San Tommaso chiama peccati *ex malitia* o *ex industria*: infatti, in tutti i peccati da noi esaminati per questi tre cerchi *il male è scientemente eletto*, in tutti la *volontà si muove di per sè al male*, ciò che principalmente costituisce il peccato *ex malitia* o *ex industria*; ma per quelli del 7° cerchio il peccato si compie con violenza; per quelli dell'8°, con frode; per quelli del 9°, parimenti con frode, ma con l'aggravante della condizione della persona contro cui si pecca.

Ed ora non mi resta che presentare al lettore compendiata in un quadro, l'intera struttura morale dell'*Inferno* di Dante.

Peccati *ex defectu intellectus, o ex ignorantia.*			pusillanimità		Vestibolo
			idolatria infedeltà puramente negativa		1° cerchio
Peccati *ex defectu appetitus sensitivi, o ex passione, o ex infirmitate.*	carnali		lussuria		2° "
			gola		3° "
	spirituali		avarizia e prodigalità		4° "
			accidia ira invidia		5° "
Classe intermedia. — Infedeltà propria o eresia, peccato che ha dell'incontinenza e della malizia.					6° "
Peccati *ex defectu voluntatis, o ex malitia, o ex industria.*	con forza (*per violentiam*)		*crudelitas* e *saevitia* (o *feritas*), omicidio, ferimento, ruine, incendi e rapina, suicidio, dissipazione		7° " 1 girone 2° "
		superbia	di fatto di parole (bestemmia), usura e sodomia		3° "
	con frode (*per vias dolosas*)	contro chi non si fida	stupro . lenocinio		8 " 1ª bolgia
			adulazione .		2ª "
			simonia		3ª "
			divinazione.		4ª "
			baratter. (*acceptio personarum*)		5ª "
			ipocrisia		6ª "
			furto	semplice . peculato . sacrilegio	7ª "
			astuzia	dolo . frode .	8ª "
			sedizione e scisma .		9ª "
			mendacio	di parole di fatto . conferm. con giuramento	10ª "
		contro chi si fida	contro i parenti .		9° 1ª zona
			contro la patria .		2ª "
			contro i parenti e a convito		3ª "
			contro le somme autorità (spirituale e temporale)		4ª "

Dopo di che, mi sia lecito d'affermare con piena convinzione, che la struttura morale dell'Inferno dantesco non è nè oscura, nè avviluppata, come piacque al Bartoli di giudicarla: dirò meglio,

[illegible] e avviluppata, soltanto per chi pretende d'interpetrar Dante, senza mettersi nell'*ambiente* di Dante; di sentenziar di peccati, senza risalire a' teologi, o consultandoli superficialmente; di sorridere delle sottigliezze scolastiche, quando appunto d'uno scolastico è l'opera che si studia. E mi sia lecito altresì d'affermare con sicurezza, che la struttura morale dell'inferno dantesco è frutto d'un concetto unico; e che la fusione di due concetti, sognata dal Minich e dal Bartoli presa in seria considerazione, non merita ormai neppur d'essere confutata.[1]

Da ultimo una dichiarazione. Io non ho la pretesa d'aver esaurito l'argomento: in alcuni punti, non ho voluto, per amor di brevità; in altri, non ho voluto, perchè m'è parso di doverne lasciar la briga a' teologi.

[1] Cfr. Bartoli, *op. cit.*, pag. 87. Non posso però tenermi dal dir qualcosa su quelli che il Bartoli paiono *indizii* (pag. 77-80) di questa fusione di due concetti. 1° Gli avari e i prodighi del 4° cerchio sono irriconoscibili, mentre son riconoscibili i prodighi del 7°. Ma è proprio vero che quest'ultimi sieno riconoscibili? No. Dante arriva a conoscere il nome di Lano, perchè il dannato, che lo insegue, lo nomina: «Lano, sì non furo accorte le gambe tue ecc.»; e apprende dal cespuglio il nome di Jacopo da Sant'Andrea: «O Jacopo, dicea, da Sant'Andrea, Che t'è giovato di me fare schermo?»: infine, a richiesta di Virgilio, anche il cespuglio dice le sue generalità, ma non il nome; tanto, che ancor non si sa, se sia Lotto degli Agli o Rocco de' Mozzi. 2° Ne' primi sette canti nessun papa e nessun cardinale sono ricordati... Dopo il 7° canto però troviamo nominato papa Anastasio, ed appresso Nicolò III, che dice d'aspettare all'inferno Bonifacio VIII e Clemente V... ne' primi sette canti le persone storiche dei tempi del Poeta sono ben poche, tre sole, e di nessuna importanza politica... Appena valicato il canto settimo, solamente nei tre successivi, si affollano l'Argenti, Farinata... tutti personaggi di grande importanza politica». Ma qual meraviglia? Si consideri bene la natura e la minor gravità delle colpe, di cui si tratta ne' primi sette canti: son [illegible] o che si perdonano facilmente a personaggi importanti. 3° Dante domanda a Ciacco, dove sieno Farinata, il Tegghiaio, ecc.; e Ciacco lo informa della loro sorte. «Da questo luogo *si direbbe quasi* che quando il Poeta scriveva il canto sesto avesse intenzione di mettere in comunicazione tra loro i dannati de' vari cerchi; il che poi non ha fatto». *Si direbbe quasi*: il Bartoli stesso adunque non ha che un lontano dubbio: dunque il fatto ch'egli accenna non può dirsi indizio di discontinuità. 4° I dannati, quando le cose s'appressano o sono, non sanno più nulla: così nel canto X dell'*Inferno*. Invece, nel canto VI, Ciacco predice nel marzo o nell'aprile del 1300 i fatti del primo di maggio. Questa sarebbe, tutt'al più, una contradizione: ma di contradizioni ce n'è qualcuna in tutti i poemi: in tutti dunque dovrebbe dirsi [illegible]

[1] Cfr. Minich, *Saggi glottologici e letterarii*. Milano, Hoepli, 1899, pagg. 140-141.

VI.

LA SCALA DEI PECCATI
NEI TRE ULTIMI CERCHI DELL'INFERNO

I.

Nel mio precedente studio, *La struttura morale dell'Inferno*, ho dimostrato che la graduazione principale dei peccati nell'Inferno è quella di peccati *ex ignorantia*, peccati *ex passione* e peccati *ex malitia*: vale a dire, che i peccati nell'Inferno sono principalmente graduati secondo le *cause* che li producono: ho accennato pure che i peccati carnali sono men gravi che gli spirituali, onde lussuria e gola messe più sù; avarizia e prodigalità, accidia, ira e invidia più giù nell'Inferno; che sì negli uni, come negli altri, quanto men forte è la passione, e quindi più libera la volontà, tanto più grave è il peccato; onde la gola più giù della lussuria, l'avarizia più giù della gola e così via: infine, che gli eresiarchi son tra gl'incontinenti e i maliziosi, perchè l'eresia è qualche cosa di mezzo tra la passione e la malizia. Insomma, la graduazione principale de' peccati in tutto l'Inferno, e la subgraduazione di quelli puniti ne' primi sei cerchi mi pare sufficientemente spiegata nel citato mio studio. In quanto ai tre ultimi cerchi, son venuto pure, qua e là, paragonando tra loro, dal punto di vista della gravità, alcuni dei peccati che vi si puniscono; ma non ho voluto trattare per disteso l'argomento, ch'è ora a capo del presente scritto, e per il solito amore della brevità, e perchè mi è parso che fosse il caso d'una speciale trattazione.

II.

Io non conosco miglior punto di partenza, per l'argomento preso a trattare, che la questione 73ª della 1ª quaest. della *Som-*

[illegible] di San Tommaso (*De comparatione peccatorum ad in-* [illegible]), ove s'enumerano, con la solita precisione, tutti gli elementi di cui bisogna tener conto per giudicare della maggiore o minor gravità d'un peccato rispetto a un altro. Mi si permetta dunque di non sgomentarmi affatto delle parole scritte, alcuni anni or sono, dal Capelli,[1] cioè che ormai l'interpetrar Dante con la Somma di San Tommaso è roba da lasciare « ai tomisti di Friburgo ed ai vaticanisti dell'istituto Leoniano »; nè delle parole più recentemente scritte dal D'Ovidio,[2] il quale m'accusa di studiare San Tommaso « con troppi preconcetti e per sottilizzarvi fuor di misura »: mi si permetta, perciò, di non rinunciare, nemmen questa volta, al mio solito sistema, quello cioè di prender le mosse, quando si tratti di teologia dantesca, da San Tommaso.

Riassumerò con la maggior brevità i dieci articoli che compongono la citata questione. Nel 1°, San Tommaso dimostra che « impossibile est omnia peccata et vitia sibi esse invicem connexa »; vale a dire, è impossibile che chi ha un peccato gli abbia tutti. Che Dante fosse in ciò d'accordo con San Tommaso lo dimostra l'avere egli distinto il suo Inferno in tanti scompartimenti, che non avrebbero ragion d'essere, s'ei fosse stato di contraria opinione; onde non è il caso di fermarsi altro sugli argomenti addotti dal Santo in questo primo articolo. Nel 2°, contrariamente all'opinione degli Stoici, seguìta da Cicerone (*Paradox.* 3) e poscia da alcuni eretici, San Tommaso dimostra che non tutti i peccati son pari; e nel 3°, che quanto più eccelle il principio circa il quale avviene quel disordine della ragione, ch'è il peccato, tanto più è grave il peccato stesso; in altre parole, il peccato è più o men grave, secondo l'oggetto a cui si riferisce; onde il peccato, che ha per oggetto la stessa sostanza dell'uomo, come l'omicidio, è più grave peccato che il furto, di cui sono oggetto le cose esteriori; e più gravi ancora dell'omicidio son l'infedeltà, la bestemmia e simili, che si commettono immediatamente contro Dio. E poichè i peccati hanno dall'oggetto la specie, la differenza di gravità che all'oggetto si riferisce è la prima e principal differenza. Nell'articolo 4° San Tommaso passa a ragionare d'un altro criterio per giudicare della gravità d'un peccato: tanto il peccato è più grave, quanto è più nobile la virtù a cui s'oppone; e nel 5°, della distinzione di peccati carnali e peccati spirituali: i peccati spirituali son più gravi

---

[1] [illegible] Pascoli *Minerva oscura*, in *Giornale* [illegible]

[2] [illegible] pag. 242 in nota.

che i peccati carnali; il che non è da intendersi nel senso che qualunque peccato spirituale sia più grave che qualunque peccato carnale; ma nel senso, che, considerata questa sola differenza, della spiritualità e della carnalità, i peccati spirituali sian più gravi degli altri, « caeteris paribus »; e ciò per tre ragioni: la prima, che il peccato spirituale ha più d'aversione da Dio, nel che specialmente il peccato consiste; la seconda, che si riferisce al prossimo e a Dio, che sono da amare più del proprio corpo, a cui si riferisce il peccato carnale; la terza, che il peccato spirituale è determinato da men forte impulso, che non il carnale. Nell'articolo 6° si discute della causa del peccato. Per causa del peccato può intendersi o la stessa volontà di peccare, o il fine del peccato, o tutto ciò che diminuisce il giudizio della ragione e la libertà del volere: nel primo caso, quanto maggiore sarà la volontà di peccare, tanto più grave sarà il peccato; nel secondo, quanto peggiore sarà il fine, tanto il peccato sarà più grave; nel terzo, quanto più una causa qualsiasi diminuirà il giudizio della ragione (ignoranza) o il libero volere (passione, violenza, paura), tanto men grave sarà il peccato. Nell'articolo 7° si passano a rassegna gli effetti delle circostanze sul peccato: esse o ne cambiano il genere (fornicazione, adulterio), o ne aggravano la ragione (il prodigo, che dà quando e a cui non deve, pecca più gravemente di chi dà solo a cui non deve), o accrescono la deformità proveniente da altra circostanza (furto, furto di grossa somma).

Aggrava pure il peccato il maggior danno che ne deriva (art. 8°); il quale danno o è previsto e voluto (furto, omicidio), o è previsto ma non voluto (danno recato a un campo per opera di chi vi pasaa per arrivar più presto a fornicare), o non è nè previsto nè voluto: nel primo caso la quantità del danno aggrava direttamente il peccato, poichè il danno è l'oggetto del peccato stesso; nel secondo caso, la quantità del danno aggrava pure il peccato, ma indirettamente, in quanto cioè, se quel danno si fa, procede dalla volontà molto incline a peccare; nel terzo caso, se il danno si riferisce solo incidentalmente al peccato, esso viene imputato al peccatore per la negligenza nel considerarlo; se poi è intrinseco al peccato, aggrava direttamente il peccato, in quanto appartiene in certo modo alla specie stessa del peccato: per esempio, dal fornicare in pubblico ne nasce lo scandalo di molti; e questo scandalo, benchè nè voluto nè previsto dal peccatore, direttamente aggrava il suo peccato. È da notare, però, che, sebbene il danno aggravi il peccato, non ne segue che dal solo danno sia aggravato: il peccato è tanto più grave quanto maggiore è il

disordine della ragione; onde il danno aggrava il peccato, in quanto l'atto ne diviene più disordinato: dal che non segue, che, se il danno massimamente si riscontra ne' peccati contro il prossimo, siffatti peccati sien gravissimi; perchè molto maggior disordine si rinviene ne' peccati contro Dio e in alcuni di quelli contro la persona propria; nondimeno, benchè niuno possa nuocere a Dio, in quanto alla sostanza di lui; a quelle cose che sono di Dio si può dire che il danno sia possibile, come estirpando la fede o violando cose sacre, che son gravissimi peccati; e così pure a se stesso può qualcuno scientemente e di proposito deliberato recar danno, come il suicida; quantunque egli agisca con lo scopo di conseguire un bene apparente, per esempio, di liberarsi da qualche calamità. Infine, il peccato è aggravato dalla condizione della persona contro cui si pecca, e dalla condizione di quella che pecca. In quanto alla persona contro cui si pecca (art. 9°), tanto sarà più grave il peccato, quanto più essa sia per virtù o per ufficio congiunta a Dio, o per sangue o per beneficii o per altro congiunta con lo stesso peccatore, o infine se sia congiunta a più (persona pubblica), o se sia molto nota per fama: nel primo caso, perchè l'ingiuria ridonda contro Dio, al quale l'uomo tanto più s'unisce quanto più è virtuoso o a lui consacrato; nel secondo, perchè ridonda contro lo stesso peccatore, al quale la persona contro cui si pecca è congiuntà per qualcuno de' vincoli su esposti (e quanto più stretto è vincolo, tanto è più grave il peccato); nel terzo, perchè son molti a risentire il danno del peccato; nel quarto, perchè lo scandalo assume più vaste proporzioni. In quanto alla condizione della persona che pecca, essa aggrava il peccato per quattro ragioni; la prima, perchè chi è grande per virtù, per iscienza o per altro, più facilmente può resistere al peccato; la seconda, perchè i beni di qualsiasi specie (anche i beni temporali) son dono di Dio, e col peccato l'uomo si macchia d'ingratitudine verso Dio; la terza, perchè l'atto del peccato ripugna specialmente alla grandezza di chi pecca; come se violi la giustizia il principe, che della giustizia è custode; o se pecchi con femmine il sacerdote che ha fatto voto di castità; la quarta, perchè l'esempio o scandalo è maggiore, quando chi pecca è persona d'alto grado.

Anche nella *Summa contra gentiles*[1] San Tommaso tratta lo stesso argomento che nella quest. LXXIII della 1ª 2ªe: della *Summa theologica*: ma trattandolo più compendiosamente e nulla aggiungendo a quanto nella sua opera maggiore è largamente trat-

[1] [illegible]

tato, passo, senz'altro, ad esaminare i singoli peccati puniti ne' tre ultimi cerchi dell'Inferno.

III.

Ricorderò[1] appena che Dante, contrariamente a quanto insegnano i teologi, fa i peccati di violenza men gravi che quelli di frode. È uno degli ardimenti del Poeta, dovuto in parte alla sua magnanima natura, in ciò forse eccedente, nel dare alla forza un valore non del tutto proporzionato; in parte a un certo, dirò così, residuo di medio evo e di teorie medievali, che qua e là fan tuttora capolino nel poema sacro; e in parte anche alle dottrine di Aristotile, che Dante disse « maestro e duca della ragione umana », « degnissimo di fede e d'obbedienza ».[2] Non tralascerò, ad ogni modo, di notare, che questa specie di culto della forza, che Dante manifesta nell'Inferno, col creare per quelli che di forza furono privi una speciale regione, e col punire i peccati di violenza men gravemente che quelli di frode, ha il suo riscontro altresì negli altri due regni; poichè crea un Antipurgatorio per quelli che solo in fin di vita si pentirono, quasi per accennare alla parte che nel lor tardo pentirsi ebbe la paura della morte imminente; e crea una specie d'Antiparadiso per quelle anime che non esercitarono il dono dello Spirito Santo, che si chiama fortezza.[3]

I primi peccati puniti nel 7° cerchio sono di violenza contro il prossimo: tirannia, omicidio, ferimento, ruina, incendio e rapina. La maggior gravità dell'uno di questi peccati rispetto all'altro si argomenta dall'essere il peccatore più o meno immerso nel sangue: c'è chi ha il sangue fin sotto al ciglio, e sono i tiranni; c'è chi lo ha *più basso*, e c'è perfino una categoria di peccatori a cui il sangue « copre pur li piedi ». Che i tiranni sien puniti piú gravemente di tutti gli altri che peccarono di violenza contro il prossimo, è facilissimo a spiegare: il peccato è tanto più grave, quanto maggiore è il disordine della ragione ond'è causato: or nessun atto è più disordinato che quello di chi opprime il popolo, mentre avrebbe il dovere di difenderlo dalle oppressioni e di tutelarne il diritto. Resta ora a vedere quale potè essere, per Dante, la gradua-

---

[1] Cfr. *La struttura morale dell'Inferno.*

[2] *Conv.*, IV, 6°.

[3] Cfr. gli studii che seguono, *La struttura morale del Purgatorio e quella del Paradiso.*

come delli altri peccati di violenza contro il prossimo e contro ***il suo avere***, che nel C. XI si enumerano alla rinfusa. Men coperti dal sangue, che non i tiranni, saran certamente gli omicidi, per dir così, semplici: essi non avevano l'obbligo stretto, come lo avevano i tiranni, di difendere la vita di coloro che uccisero: il loro atto adunque ripugna meno alla ragione, e perciò è men grave il loro peccato: men coperti ancora saranno quelli che ferirono, ma non uccisero; e la ragione è chiara: la vita val più dell'integrità del corpo. Quanto ai guastatori e ai predoni, l'oggetto del loro peccato fu l'avere del prossimo, quindi men nobile che l'oggetto del peccato degli altri loro compagni, che attentarono alla vita, la stessa sostanza dell'uomo: essi perciò debbono essere ancora men coperti dal sangue, che non gli altri.

Ma saranno i guastatori o i predoni quelli che han coperti dal sangue i soli piedi? I predoni son rei di ***tollette dannose***, cioè di *balzelli illegittimi*, o, come interpetra l'Imolese, *violente estorsioni*: [1] queste tollette dicono dunque da sè che si tratta d'abusivo e violento esercizio d'autorità, da parte di chi sia investito o s'investa di siffatta autorità: costui dunque pecca più gravemente (per quella tal ragione dell'atto più disordinato) che non quegli che, senza avere alcuna autorità e senza arrogarsela, devasta od incendia, come il guastatore. Il guastatore adunque dev'esser quegli a cui il sangue ***copre pur li*** piedi, come il men reo nella scala de' peccatori contro ***il prossimo*** e contro ***il suo avere***.

Scendiamo nel 2° girone, il girone degli scialacquatori e de' suicidi. E ho nominati prima gli scialacquatori, perchè certamente essi son men rei de' suicidi: Dante punisce gli uni facendoli lacerare a cagne bramose, gli altri tramutandoli in sterpi; ma ciò che specialmente fa più grave la pena de' suicidi è che non possano un giorno rivestir quelle spoglie ch'essi stessi si son tolte.

In quanto alla maggior gravità del peccato dei suicidi, rispetto a quello dei dannati del primo girone, non ripeterò le ragioni teologiche già compendiate nel mio scritto ***La struttura morale dell'Inferno***: noterò invece, che, a prima vista, *par forte a intendere* che gli scialacquatori pecchino più gravemente che i tiranni, gli omicidi e gli altri violenti contro il prossimo. È giusto però considerare che, per i teologi, « superabundantia divitiarum datur aliquibus a

[1] [illegible] Firenze eletti arbitri, ingiungono [illegible] di risarcire e restituire ai [illegible] persone e negli averi, tutta la preda [illegible]

Deo, ut meritum bonae dispensationis acquirant;» [1] che per Dante la dispensatrice de' *ben vani* è una Dea, da Dio stesso ordinata come ministra e duce agli umani splendori; e che per Aristotile, citato da San Tommaso,[2] «corruptio divitiarum per quas homo vivit est quaedam ipsius esse perditio». E chi consideri tutto ciò potrà fors'anche riconoscere con Dante che nel peccato di Iacopo di Sant'Andrea e di Lano Sanese il disordine della ragione fosse maggiore che nel peccato degli stessi Alessandro, Dionisio, Azzolino e Obizzo da Este, che val quanto dire de' rei del più grave peccato che si sconti nel primo girone: certo potrà spiegarsi (ed è quello che importa) per quali ragionamenti apparisse tale a Dante, teologo, poeta e filosofo.

La bestemmia di fatto (superbia) e la bestemmia di parole (bestemmia propriamente detta), l'usura e la sodomia son tutte punite nel 3° girone del 7° cerchio; ma i rei de' primi due peccati (violenti contro Dio veri e proprii) giacciono supini sotto la pioggia di fuoco; i rei d'usura (violenti contro la natura e contro la sua seguace, l'arte) siedono tutti raccolti sotto la pioggia infocata; i rei di sodomia (violenti contro la natura) vanno continuamente, e, se s'arrestano, giacciono poi cent'anni, senza potersi nemmen difendere con le mani dal fuoco, come pur fanno i rei della duplice bestemmia. Veramente, da queste tre gradazioni o sfumature di pena non sarebbe agevole il dedurre quale de' tre peccati suddetti fosse stato da Dante considerato il più grave, quale il meno: ma si deduce dal numero de' peccatori, che è minore nella prima categoria, maggiore nella terza: e poichè, per dirla con le parole dello Scartazzini, «i più segnalati son sempre pochi, tanto nel male quanto nel bene», il peccato più grave, secondo Dante, è quello de' superbi e de' bestemmiatori; seguono poi, in ordine di gravità discendente, quel degli usurai e quel de' sodomiti.

Tutto ciò è ben chiaro e certo. Ma per quali ragioni? San Tommaso ci ha insegnato che la prima e principal differenza tra' peccati è quella che si riferisce all'oggetto: quanto più eccelle l'oggetto del peccato, tanto il peccato è più grave: or l'oggetto della sodomia è la natura soltanto; dell'usura, la natura e l'arte sua seguace; della superbia e della bestemmia, lo stesso Dio. Inoltre, ne' sodomiti l'impulso a peccare è maggiore che ne-

[1] San Tomm., *Summae theol.*, II. II. 117. art. 1°

[2] *Summae theol.*, II. II. 119. 3°. San Tommaso conferma come vera [illegible] sentenza d'Aristotile, ma non in sè, sibbene nel senso, esclusivamente [illegible] non vale a differenziare la prodigalità dell'avarizia, poichè non [illegible] prodigo, bensì anche l'avaro, pecca contro se stesso.

gli usurai: la sodomia deriva dalla lussuria, che è la più forte tra le passioni disordinate dell'uomo; l'usura dall'avarizia; e l'avarizia è men forte passione che la lussuria: infine, minore che negli usurai è l'impulso a peccare ne' superbi e ne' bestemmiatori; poichè superbia e bestemmia non sono che un effetto del disordinato desiderio d'onore e dell'ira (la bestemmia, oltre che dalla superbia, può nascer pure dall'ira):[1] e queste due passioni, in generale, sono molto men veementi che quella delle ricchezze. Che se si volesse tener conto anche del maggior danno (tra i danni è lo scandalo), il peccato più manifesto è quello più scandaloso: or è senza dubbio che i peccati più manifesti son la superbia e la bestemmia; men manifesta è l'usura; occulta è la sodomia.

E passiamo ai peccati *per vias dolosas* e contro chi non si fida.[2] Anche qui il primo che troviamo, e per conseguenza il men grave della specie, è un peccato di lussuria, lo stupro: per esso dunque vale lo stesso ragionamento, che per la sodomia; il peccato cioè è men grave, perchè più forte è la spinta a peccare, come quella che ha origine dalla più forte delle passioni disordinate dell'uomo. Per il lenocinio, che segue subito dopo, si dica lo stesso che per l'usura: il lenocinio, come l'usura, nasce dall'avarizia;[3] e l'avarizia è men forte passione che la lussuria. Veramente, seduttori e lenoni sono nella stessa prima bolgia; ma i seduttori son più lontani, che non i lenoni, dal fondo dell'Inferno; e gli uni movono verso destra, gli altri verso sinistra: nessun dubbio adunque che Dante abbia considerati i lenoni come più rei che i seduttori; e con quanta ragione, non è chi nol vegga: anche prescindendo dalle ragioni teologiche, noi possiamo immaginarci un Giasone, «quel grande», seduttore d'Isifile e di Medea; ruffiano, no. — Nella 2ª bolgia sono gli adulatori. L'adulazione è peccato mortale quando si loda il peccato, o quando si loda alcuno per nuocergli, sia nel corpo, sia nello spirito; o, infine quando la lode è occasione di peccato.[4] Poichè l'adulazione è tale solo se alcuno cerchi di piacere altrui «intentione alicujus lucri consequendi»,[5] anche l'adula-

[1] S. Th. [illegible] II II 118, 7.

[2] [illegible] *[illegible]*, VI, I, pag. 86 aveva scritto che [illegible] le frode non si può *costruire nes-* [illegible] *[illegible]*. Milano, B. Manzoni [illegible] pesare la gravezza delle singole frodi ». Ciò farebbe assai poco onore al teologo Dante: fortunatamente non è il vero.

[3] Cfr. il mio studio *La struttura morale dell'Inferno.*

[4] S. Th. [illegible] II II 115, 2.

[5] [illegible]

zione, come il lenocinio, ripete dall'avarizia la sua origine; ma nell'atto dell'adulatore il disordine della ragione è maggiore che in quel del lenone, poichè nulla, direi quasi, ripugna tanto alla ragione, quanto lodare il peccato, ch'è per sè da vituperare; o nuocere ed essere ad altri causa di peccato mercè la lode, il cui fine è di giovare, sia dilettando, non però «supra debitum modum virtutis»,[1] sia spronando al bene. Par giusto, adunque, che gli adulutori sieno, nell'Inferno, più giù de' lenoni; com'è giusto altresì che più giù degli adulatori, nella 3ª bolgia, sieno i simoniaci. Anche la simonia nasce dall'avarizia; ma son le cose spirituali che i simoniaci vendono o comprano: onde l'oggetto del loro peccato è di maggiore entità che quello dei peccatori della bolgia, precedente. E dalla maggiore entità dell'oggetto del peccato s'argomenta pure la maggior gravità del peccato degl'indovini (4ª bolgia), rispetto a quel dei simoniaci; che se i simoniaci peccano contro le cose di Dio, gl'indovini peccano contro Dio stesso: chi presume di conoscere e annunziare il futuro, tranne il caso che Dio glielo riveli, «manifeste usurpat sibi quod Dei est».[2]

Nell'*acceptio personarum*, o baratteria (5ª bolgia), l'oggetto del peccato è di minore entità che non nella simonia e nella divinazione; ma aggrava il peccato il danno che ne deriva; poichè, se si vendessero e comprassero le cariche e gli onori, così civili come ecclesiastici (anche nelle cose spirituali l'*acceptio personarum* ha luogo),[3] se si vendesse e comprasse la giustizia ne' tribunali, la civile società e la Chiesa, rette da chi non fosse capace di reggerle o da chi non vi s'applicasse con purità d'intenzioni, necessariamente andrebbero in rovina. Tale danno aggrava il disordine della ragione già per sè esistente nel peccato di baratteria; poichè già per sè ripugna fortemente alla ragione che le cariche e gli onori, dovuti a chi ha più meriti, si concedano invece a chi, per caso o per fortuna, abbia i mezzi da farne acquisto, o sia congiunto per sangue o per altro vincolo qualsiasi al concedente; e massimamente ripugna alla ragione che il giudice informi il suo giudizio ad altre considerazioni, che non sieno l'antico precetto, «suum cuique tribuere».

L'ipocrisia, punita nella 6ª bolgia, non è per sè peccato mortale, ma diventa peccato mortale per il fine a cui mira, come sarebbe, ad esempio, il diffondere una falsa dottrina o conqui-

[1] *Loc. cit.*
[2] *Loc. cit.*
[3] SAN TOMM., *Summa theol.*, II. II. 63, 2.

stare un'ecclesiastica dignità, o altri beni temporali.[1] E chi consideri il fine a cui mirarono i due frati godenti (la rovina di quella Firenze, tanto cara al Poeta), e Caifas ed Anna «e gli altri del concilio che fu per li Giudei mala sementa» (la morte di Cristo), non troverà ingiusto ch'essi sieno, nell' Inferno, più giù che i barattieri.

Il furto arreca più danno che l'ipocrisia: «si passim homines sibi invicem furarentur, periret humana societas»;[2] ma danno ancor più grave produce l'astuzia: se tutti gli uomini fossero degli Ulissi e dei Diomedi, ove menerebbe questa universal gara di scaltrezza? come resterebbe tempo e calma alle pacifiche arti, e (considerando la cosa dal punto di vista teologico e anche dantesco) alla contemplazione? Quanto alla sedizione e allo scisma, de' quali l'una promuove discordie nella società civile, l'altra attenta all'unità della Chiesa, son due peccati che s'oppongono alla pace, condizione indispensabile per il benessere spirituale e materiale degli uomini, a quella pace, che fu il sospiro di tutta la vita di Dante. Non è quindi da meravigliarsi s'ei mette i sediziosi e gli scismatici ben sotto nella sua scala penale. E dal danno che ne verrebbe se tutti gli uomini fossero dei simulatori, dei menzogneri e degli spergiuri, bisognerà anche misurare la gravità dei peccati puniti nell'ultima bolgia, mendacio di parole, mendacio di fatto, mendacio confermato con giuramento: «non autem possent homines ad invicem convivere, nisi sibi invicem crederent, tanquam sibi invicem veritatem manifestantibus».[3] Si badi bene però: il danno aggrava questi peccati puniti nell'ultime quattro bolge, nel senso che esso aggrava il disordine della ragione già per sè esistente in ciascuno di essi: infatti il disordine della ragione per il furto e per l'astuzia consiste nel far contro alla giustizia, «quae reddit unicuique quod suum est», e nell'usurpare occultamente e per insidie la cosa altrui;[4] per la sedizione e per lo scisma, nell'opporsi alla pace, che è effetto proprio della carità, poichè l'amore è forza unitiva, e la pace è unione delle inclinazioni appetitive;[5] infine, per il triplice mendacio, nell'opporsi alla verità: «cum enim voces naturaliter sint signa intellectuum, innaturale est, et indebitum, quod aliquis voce significet id quod non habet in mente».[6] Quest'ultime frasi van

[1] *Ivi*, 111. 1°.
[2] [illegible] II, II [illegible].
[3] [illegible] II, II, 109 [illegible].
[4] *Ivi*, II, II, 66, 5°.
[5] [illegible] II, II [illegible].
[6] [illegible] II, II [illegible].

riferite tanto al mendacio di parole, quanto al mendacio di fatto: « ad virtutem veritatis pertinet ut quis talem se exhibeat exterius per signa exteriora, qualis est: signa autem exteriora non solum sunt verba, sed etiam facta ».[1] Nello spergiuro poi (mendacio confermato con giuramento), il giuramento aggrava il peccato, perchè « jurare est Deum testem invocare: pertinet autem ad Dei irreverentiam, quod aliquis eum testem invocet falsitatis ».[2]

Queste considerazioni possono farsi a proposito della gravità ascendente dei peccati che Dante assegna alle dieci bolge dell'ottavo cerchio: ma che queste sole, non altre, facesse Dante; e che da queste sole, non da altre (specialmente per i peccati delle quattro ultime bolge), fosse Dante indotto a graduar, come fece, per una scala ascendente, tutta quella ricca varietà di colpe, per verità non oso affermarlo: nè d'altra parte, m'attento a gareggiar con Dante in acume e in iscienza teologica, l'uno e l'altra indispensabili per questo difficile punto di teologia, che San Tommaso intitolò *De comparatione peccatorum ad invicem.* Se non altro, avrò dimostrato, spero, che a determinar la maggiore o minor gravità d'una colpa rispetto a un'altra è necessario tener conto di molti e svariati elementi.

La scala dei peccati nel nono cerchio è più facile a determinarsi. Nel nono cerchio, come scrissi già nel citato mio scritto *La struttura morale dell'Inferno*, si puniscono pure i peccati *ex malitia per vias dolosas*, ma aggravati dalla condizione della persona contro cui si pecca.[3] Sicchè, quanto maggiore è il rispetto che si deve a siffatta persona, tanto maggiore è il peccato. Nella 1ª zona la Caina, sono puniti i traditori dei parenti; nella 2ª, l'Antenora, i traditori della patria. Poichè « bonum commune potius est bono privato, si sit ejusdem generis »,[4] la graduazione dantesca di questi due gravissimi peccati non potrebbe esser più giusta: ed essa risponde, oltre che ai criterii teologici, anche all'alto concetto che della patria ebbero i Greci, i Romani e quegli antichi Tedeschi che i traditori della patria appendevano agli alberi.[5] Nella 3ª zona, la Tolomea, son puniti i traditori de' parenti a convito: abbiamo dunque

---

[1] *Ivi*, II, II, 111, 1°.
[2] *Ivi*, II, II, 118, 1°.
[3] San Tomm., *Summae theol.*, II, II, 152, 1°.
[4] Aggiungo qui quest'importante considerazione di San Tomm. *op. cit.* I, II, 73, 9°: ... persona in quam peccatur est quodammodo [illegible] peccati. Dictum est autem supra *art. 3 huj.* quaest. quod [illegible] peccati attenditur ex parte object.
[5] Tacito, *Germania*, 12.

un'altra circostanza che aggrava il peccato, la fiducia che è naturale nell'animo d'un convitato. Ciò spiega perchè Tolomeo e Frate Alberigo sien più vicini al centro del pozzo, e più fitti nel ghiaccio, che non i dannati delle due zone superiori. Infine, chi dubiterà che Giuda, Bruto e Cassio, come quelli che peccarono contro la somma autorità, spirituale e temporale, non sieno giustamente dannati nella 4ª zona del IX cerchio, vale a dire nel più profondo loco del l'Inferno? Chi dubiterà, dopo quanto s'è venuto dicendo intorno a tutto quello di cui bisogna tener conto per giudicare della gravità d'un peccato, chi dubiterà che Lucifero, il primo superbo, non abbia meritato d'esser lui solo confitto nel centro della terra?

IV.

Concludendo, la scala de' peccati ne' tre ultimi cerchi dell'Inferno dantesco, è, in generale, informata, non meno che per i cerchi superiori, a criterii teologici: vi si tien conto dell'oggetto del peccato, che tra i peccati costituisce la prima e principal differenza, in quanto dall'oggetto i peccati hanno la specie; ma non minor conto vi si tiene della virtù a cui ciascun peccato si oppone; delle circostanze che lo accompagnano; del danno che ne deriva; e, infine, della condizione della persona contro cui si pecca, e di quella che pecca. Non manca però, qua e là qualche ardimento; come, ad esempio, l'aver considerati i peccati di violenza men gravi che i peccati di frode; e l'omicidio, più grave che l'infedeltà; e la seduzione, più grave che l'adulterio; e qualche altro. Ma di questi ardimenti, quali che fossero, per Dante, le ragioni che li determinarono, possiam dire quello che dell'eccezioni in generale: non annullano, anzi confermano la regola.

VII.

LA STRUTTURA MORALE DEL PURGATORIO *

* Pubblicato nel *Giornale dantesco*, anno V (II della N. S.), 1898, pagg. 362-371.

I. — *Stato della questione.*

Chi dice che nel Purgatorio dantesco si purgano i sette peccati mortali (Balbo, Del Lungo, Casini ed altri) non potrebbe dir cosa più inesatta, dal punto di vista teologico: il peccato mortale induce il reato di pena eterna;[1] onde l'anima di chi muore in peccato mortale va all'Inferno, non al Purgatorio: oltre di che, si confondono i vizii capitali, che son sette, con i peccati mortali, che sono in numero molto maggiore. Parimenti inesatto è il dire che nel Purgatorio dantesco si purgano i sette peccati capitali (Bianchi); e perchè anche i peccati capitali vanno ben distinti da' sette vizii capitali;[2] e perchè non son certamente i peccati capitali i più leggeri tra quanti, nella scala de' peccati, ne annoverano i teologi.

Qualcuno (Bartoli) credè di cavarsela col dire che nel Purgatorio di Dante si purgano la superbia, l'invidia, l'ira, l'accidia, l'avarizia con la prodigalità, la gola e la lussuria. Ma che sono questa superbia, quest'invidia ecc.? son vizii, peccati, o qualcos'al-

---

[1] San Tomm., *Summae teol.*, III, 88, 1°.

[2] Cfr. Sant'Agostino, *De Sanctis, Sermo II, de Purg.* in *op. cit.*, to. 10. Sant'Agostino annovera tra i peccati capitali il sacrilegio, l'omicidio, l'adulterio, la falsa testimonianza, il furto, la rapina, la superbia, l'invidia, l'avarizia, l'ira, se lungamente covata, e l'ubbriachezza, se assidua; chi d'alcuno di siffatti peccati non s'emendi « aeterna illum flamma sine ullo remedio cruciabit ». Al contrario, i *minuta*, o *parva* o *quotidiana peccata*, di cui neppure i santi furono immuni, e che consistono nel mangiare, o bere, o parlare più che non bisogni; nell'esasperare un mendico [illegible] anche se importuno; nel trascurare il digiuno, essendo sani; nell'accostarsi alla propria moglie per altro fine che non sia quello di procreare la prole, ecc., questi minuti peccati si purgano col fuoco [illegible]; di essi parla l'Apostolo (*Cor.*, I, 3) designandoli con le parole [illegible] *foenum, stipula.*

tro? in che la superbia, l'invidia ecc. del Purgatorio differiscono da quelle dell'Inferno? Più esatto certamente è il dire che nel Purgatorio dantesco le anime purgano « le reliquie di lor peccati, finchè diventino degne di salire al cielo ». Questa dottrina è stata ampiamente trattata dal Perez,[1] trovando molto favore presso i dantisti. E, invero, essa par confermata dai seguenti passi di San Tommaso, che peraltro nel libro del Perez non si leggono: « nihil prohibet quin remissa culpa remaneant dispositiones ex praecedentibus actibus causatae, quae dicuntur peccati reliquiae »;[2] e « poena purgatoria est principaliter ad purgandum reliquias peccati ».[3] Se non che, lo stesso San Tommaso scrive altrove: « sicut supra dictum est (quaest. 86, 5°), quandoque, post primum actum poenitentiae, qui est contritio, remanent quaedam reliquiae peccatorum, scilicet dispositiones ex prioribus actibus peccatorum causatae ».[4] Dunque, solo dopo il primo atto della penitenza (*contritio*), e neppur sempre, ma *quandoque*, rimangono queste reliquie del peccato. Ond'è che la dottrina del Perez comprenderebbe sola una parte delle anime che si trovano al Purgatorio: poichè (ed anche questo si vedrà in seguito) il gran numero d'anime, che si purgano sulla sacra montagna, non è delle sole anime che hanno compiuta la sola prima parte della penitenza (*contritio*); e tanto meno delle sole anime, in cui la *contritio* fu sì poco veemente, da lasciar che perdurassero queste reliquie del peccato. Del resto, poniamo pure che il primo de' tre passi citati non fosse da interpetrare con la restrizione contenuta nel terzo: ma occorrerebbe farsi un concetto chiaro, preciso di ciò che s'intende per queste reliquie del peccato. Poichè il dire col Perez[5] che son tenui vestigi, inordinazioni parziali, tenebre dell'intelletto, indebite e talor non avvertite affezioncelle, pieghe dell'anima, ondeggiamenti o languori nel bene, vestigi di veniali imperfezioni o di pieghe disacconce, male pieghe de' sensi, residue venialità, caligini dell'intelletto e gravezze della volontà, bende e viluppi increscevoli, groppi, ultimi resticciuoli delle sette inclinazioni nemiche a virtù o degli effetti del peccato; il ridurre, da una parte, queste inclinazioni inordinate, « come a supremi generi, ai sette vizii capitali »;[6] e, dall'altra, considerarle

[1] *[illegible] del Purgatorio di Dante*, 2ª ediz., Verona, Libreria alla M[illegible] 1[illegible].

[2] *[illegible]*, III, [illegible] 5°.

[3] *Suppl. Append.* I, 2°.

[4] *[illegible]*, III [illegible] 1°.

[5] [illegible]

[6] [illegible]

come reliquie de' sette *vizii* medesimi,[1] e, contemporaneamente, chiamarle, con san Tommaso, reliquie del *peccato*; il dir tutto ciò non val certamente a designar queste reliquie con quella teologica precisione che parrebbe necessaria, chi volesse farne la base di tutta la struttura morale del Purgatorio dantesco. Ma quello che più importa si è, che con questa base, assegnata dal Perez al Purgatorio di Dante, non si riesce a mettere in relazione col Purgatorio vero e proprio l'Antipurgatorio e il Paradiso terrestre. Prova ne sia che il Perez istesso, pure scrivendo sul Purgatorio dantesco un libro di circa trecento pagine, serbò «ad altra volta» lo studio (che per quanto io mi sappia, restò un desiderio) degli «apparecchi» e del «finimento dell'espiazione».[2] Nè vorrà dire che questo lato dell'argomento da lui trattato con tanta larghezza, questa relazione cioè tra le varie parti del Purgatorio, ei potè considerarlo come un lato di secondaria importanza: come si può, prescindendo dalle parti, determinar con precisione la struttura del tutto?

Ma il Perez non è solo ad occuparsi di preferenza del Purgatorio, trascurando di metterlo in relazione con l'Antipurgatorio e col Paradiso terrestre: su questo punto i dantisti par che si sian dato l'intesa. In generale, del Paradiso terrestre s'accontentano di ripetere che simboleggia la temporale felicità; dell'Antipurgatorio, che vi si purgano più sorte d'anime negligenti. Lasciando, per ora, da parte il Paradiso terrestre, fermiamoci un po' sull'Antipurgatorio. È ben vero che le parole *negligenza* e *negligente* più volte ricorrono ne' primi canti della seconda cantica:[3] ma la negligenza, «qua aliquis recusat bona spiritualia acquirere propter laborem» (poichè siffatta è la negligenza cui Dante accenna a proposito dell'anime trattenute nell'Antipurgatorio) appartiene all'accidia:[4] per qual motivo adunque avrebbe essa meritato un trattamento speciale, diverso da quello di tutte l'altre figlie de' sette vizii capitali, tanto da sortire una speciale regione nel *sacro monte*? Non parlo di chi, ammettendo nel Purgatorio la stessa «progressione di tre gradi di colpe» che nell'Inferno, «sebbene naturalmente a rovescio»; cioè piaceri peccaminosi, scontentezza, odio;[5] nulla ci dice se questa progressione comprenda anche l'Antipurgatorio: ma se

---

[1] *Op. cit.*, pag. 34, n. 2.

[2] *Op. cit.*, pag. 6.

[3] II, 121; IV, 105, 110; VII, 92.

[4] San Tomm., *Summa theol.*, I II, 76, 1° e 2°.

[5] Merlo, *Saggi glottologici e letterari*, Milano, Hoepli, [illegible] II, pag. 116.

pur [illegible] comprende (nel qual caso l'odio avrebbe sua sede nell'Antipurgatorio), resta sempre una progressione arbitraria, ben lontana da quella precisa base teologica, su cui (checchè possa dirne chi nulla sente e nulla vuol sentire di teologia) tutto induce a credere che il teologo Dante fondasse l'edificio morale così del primo come del *secondo regno*. E la medesima obiezione può farsi all'ipotesi messa fuori, benchè « con assai di titubanza », dal buon Fra' Michele da Carbonara,[1] che nell'anime dell'Antipurgatorio vede i *mediocriter mali* di Pier Lombardo, mentre quelle del Purgatorio vero e proprio sarebbero i *mediocriter boni*. Quanto poi alla recente ipotesi del dott. Prompt,[2] noto oramai ai dantisti per ipotesi ardite; cioè che i tre primi canti della seconda cantica celebrino le virtù contrarie alla lussuria, alla gola, all'avarizia; e i quattro consecutivi sieno dettati in vituperio della pigrizia, dell'ira e dell'invidia; quanto a questa ipotesi, potrò ingannarmi, ma a me pare che sfugga a qualsiasi confutazione.

E passo ad accennare un altro lato dell'argomento preso a trattare. Nella costruzione morale del primo e del secondo regno ha il poeta adoperati due diversi sistemi, od un solo? Due, risponde lo Scartazzini:[3] « se l'ordinamento del trattato morale dell'Inferno è essenzialmente Aristotelico,[4] quello del Purgatorio è invece Platonico. Le colpe vi sono considerate non secondo gli effetti, ma secondo le cagioni, quindi tutte si riducono a disordine d'amore ». Ma che cosa è quella dottrina sull'amore, che Virgilio insegna a Dante nel quinto girone del Purgatorio,[5] se non la stessa dottrina di San Tommaso, a proposito de' vizii capitali?[6] Si direbbe quasi che Dante poetizzasse, da par suo, s'intende, il relativo capitolo della Somma! Or se, da una parte, la dottrina delle colpe, come disordine d'amore, spiegata da Virgilio a proposito de' sette gironi del Purgatorio, non è che la stessa dottrina di San Tommaso intorno ai vizii capitali; e se, dall'altra parte, de' peccati puniti nell'Inferno dantesco neppur uno ne manca ne' trattati di teologia, ove, come si sa, è concordemente ammesso che tutti i pec-

[1] [illegible] Fortuna [illegible], 1890, pagg. 132-136.

[2] [illegible] *Giornale dantesco*, anno II, pagg. 285-294.

[3] [illegible] *Dante*, Milano, Hoepli, 1893, pag. 136. E il Perez *op. cit.*, [illegible] nella seconda cantica l'Alighieri tiene tutt'altra via, che nella prima? ».

[4] [illegible] precedente mio studio, *La struttura morale dell' Inferno*, § 1.

[5] [illegible] XVIII [illegible]

[6] [illegible]

cati hanno origine da' sette vizii capitali;[1] pare non sia più il caso di discorrere di un duplice sistema distributivo nel regno della pena e in quello della penitenza. Alla qual conclusione, è giusto notarlo, già, sebbene per diversa via, era giunto il prof. Gennari de Lion: se non che, egli di questo non s'accontenta; ma vuol anche dimostrare che, dal vestibolo dell'Inferno in fuori, a cui nulla corrisponde nel Purgatorio, per tutto il resto, tra il Purgatorio e l'Inferno, esiste una piena e perfetta corrispondenza. Il che è teologicamente impossibile: ed io spero che questo mio scritto varrà a dimostrarlo.

Ma basti ciò per convincere il lettore, che non è superfluo il tornar sulla questione della struttura morale del Purgatorio di Dante.

II. — *Fondamento teologico del Purgatorio.*

Anche nel libro del Perez non è trascurato il concetto teologico del Purgatorio; ma, con tutto il rispetto che si deve all'illustre dantista, la sua trattazione lascia alquanto a desiderare dal punto di vista della precisione teologica, della concisione e della chiarezza: dal recarne le prove mi dispensa, non dirò l'amore, ma il dovere della brevità. Ed entro subito in argomento con due passi di San Tommaso, che nel libro del Perez non si leggono, e che pure a me sembrano quanto di più esplicito e di più adatto si possa desiderare, per formarsi una precisa idea di quello che fosse per i teologi il regno della purgazione.

San Tommaso nella *Summa contra gentiles* (nota a Dante non meno che la Somma teologica)[2] annovera i seguenti effetti del peccato: 1º il disordine della mente, in quanto essa si ritrae dal bene incommutabile, ch'è Dio, e si volge al peccato; 2º il reato di pena, cioè l'obbligo di soffrire la pena dovuta al peccato; 3º una certa debilitazione del bene naturale, secondo la quale l'uomo peccando, si rende più proclive a peccare, più tardo a ben fare. In primo luogo, adunque, si richiede nella penitenza che la mente del peccatore si rivolga a Dio, e si ritragga dal peccato, dolendosi d'averlo

[1] Cfr. il cit. mio scr. *La struttura morale dell'Inf.*, e Savini, *I superbi, gl'invidiosi, gli accidiosi nell'«Inferno» dantesco* in *Giornale dantesco*, anno II, pagg. 313-318; sebbene io non convenga con l'egregio A. su quanto egli afferma circa i superbi, gl'invidiosi e gli accidiosi, nè qua e là su taluni altri punti del suo scritto.

[2] È citata nel *Conv.*, VI, 15 e 30; nel *De Mon.*, II, [illegible]

commesso, e col proposito di non più commetterlo: il che costituisce la prima parte della penitenza, che è la *contritio*. La *contritio* procede dal libero arbitrio, con l'aiuto della grazia; e per essa si cancella l'offesa a Dio, e l'anima è liberata dal reato di pena eterna. Talvolta è così veemente la contrizione, che il peccatore ne consegue la remissione totale della pena; ma ciò non avviene sempre. Sicchè altre volte, rimessa la colpa, e sciolto il debito della pena eterna, il peccatore rimane obbligato a qualche pena temporanea. Or ciò richiede un giudizio: occorre dunque che il penitente riveli le sue colpe al ministro di Cristo; e di qui la seconda parte della penitenza, che è la *confessio*, nella quale il ministro di Cristo giudica della colpa, e assolve o condanna. E queste son le due chiavi che Dio diede a Pietro, secondo quel di San Matteo: *tibi dabo claves regni coelorum*. Le quali chiavi hanno la loro efficacia dalla passione di Cristo, mercè la quale fu aperta agli uomini la porta del regno de' cieli. Sicchè, come senza battesimo, o realmente ricevuto, o soltanto desiderato (purchè necessità, non disprezzo lo escluda), non può essere agli uomini salute; così a chi pecca dopo il battesimo non può esser salute, se non s'assoggetti alle chiavi della Chiesa, o con l'atto della confessione e col sottomettersi al giudizio de' ministri della Chiesa stessa, o almeno col proposito di adempiere a ciò, quando n'avrà l'opportunità. Nel primo caso però è più piena la grazia e la remissione del peccato; anzi nulla vieta che alcuna volta, per virtù delle chiavi, al peccatore confesso si conferisca, nella stessa assoluzione, la grazia, per la quale si perdona la colpa. E per la stessa virtù delle chiavi, il ministro della Chiesa, assolvendo, rimette una parte della pena temporale, di cui il penitente rimase debitore dopo la contrizione; e ingiunge al penitente di sodisfare al resto. L'espiazione di questa residuale pena è la terza parte della penitenza, la *satisfactio*, che libera totalmente il peccatore dal reato di pena.[1] Se non che, avviene talvolta che la *satisfactio* non sia completa in questa vita, e che il penitente rimanga debitore della pena, o perchè negligente, o perchè distolto dagli affari, o perchè sopraffatto dalla morte. Sicchè è necessario, in tal caso, ch'ei si purghi nell'altra vita, prima di conseguire il premio finale, prima cioè di essere ammesso alla visione beatifica di Dio, alla quale non può la creatura razionale elevarsi, se prima non sia totalmente purificata: « Et haec est ratio quare Purgatorium ponimus ».[2] Come si vede,

[1] S. Tomm., *Summa contra gentiles*, lib. IV, cap. LXXII.
[2] Op. cit., lib. IV, cap. XCI.

nella Somma contro i gentili San Tommaso tratta solo del peccato mortale: ma troviamo nella Somma teologica ciò che si riferisce al veniale. Per esser rimesso in questa vita, il peccato veniale esige anch'esso la penitenza: però per il peccato mortale occorre una più perfetta penitenza; mentre per il veniale basta una certa virtuale dispiacenza, per la quale il reo di peccato veniale aborrisca tutto ciò che per avventura possa ritardare il moto della sua anima verso Dio, e si dolga d'aver commesso il peccato, anche senza che il suo pensiero si volga esplicitamente ad esso: il che non basta alla remissione del peccato mortale, se non per quei peccati, che, pur dopo diligente esame, non si sia giunti a ricordare.[1] Infatti, la macchia del peccato mortale non è la stessa che quella del peccato veniale: l'una è assoluta privazione della grazia; l'altra è solo una disordinata inclinazione dell'affetto verso alcun bene temporale: a lavar la prima occorre l'infusione della grazia, che è nel sacramento della penitenza; a lavar la seconda basta un qualche atto procedente dalla grazia, per effetto del quale sia rimossa la detta disordinata adesione: vale a dire, basta la penitenza come virtù.[2] Del resto, se anche un'anima rea di peccato veniale si parta dal corpo senza quel tale atto di virtuale dispiacenza, di cui abbiamo parlato, essa non va all'Inferno, ove si punisce solo chi muore in peccato mortale;[3] ma trova anch'essa ricetto nel Purgatorio, ove « veniales culpae post hanc vitam dimittuntur ».[4] S'intende che vi rimarrà più tempo che non quella che s'è pentita in questa vita; poichè l'una reca intero il reato di pena temporanea, effetto del peccato; l'altra lo reca diminuito dalla penitenza.

A completare questo breve compendio della dottrina di San Tommaso intorno alla penitenza, aggiungerò un altro importantissimo passo della *Somma teologica*, citato anche dal Perez, ma senza ch'ei ne cavi tutto il profitto che si può e che io intendo cavarne, per determinare la struttura morale del Purgatorio dantesco: « Remota macula sanatum est vulnus peccati quantum ad voluntatem. Requiritur autem adhuc poena ad sanationem aliarum virium animae,

[1] San Tomm., *Summa theol.*, III, 87, 1°.

[2] San Tomm., *op. e loc. cit.*, art. 2°.

[3] « Si secundum differentiam peccatorum, oportet esse differentiam poenarum, consequens est quod ille qui mortaliter peccat sit puniendus sic quod excidat ab hominis fine, qui autem peccat venialiter [illegible] quod excidat, sed ita quod retardetur aut difficultatem patiatur in adipiscendo finem ». San Tomm., *Summa contra gent.*, III, CXLIV.

[4] San Tomm., *Summa theol.*, Appendix, II, 4°.

quae per peccatum praecedens deordinatae fuerunt, ut scilicet per contraria curentur ».[1] Come si vedrà, questo passo è di grande importanza per mettere tra loro in relazione l'Antipurgatorio, il Purgatorio vero e proprio e il Paradiso terrestre.

III. — *L'Antipurgatorio.*

L'Antipurgatorio comprende due regioni, i *bassi liti* (*Purg.*, IV, 55) e la *costa* (VII, 59 e 67). Ne' *bassi liti* son Casella e Manfredi. Quale fosse lo stato dell'anima di Casella, quando essa si sciolse dal corpo, il Poeta non ce lo dice; ma, trovandosi Casella con Manfredi, è giusto argomentare (e già lo argomentò il Costa) che le due anime si sciogliessero dal corpo in condizioni identiche. Manfredi adunque era scomunicato, quando fu ferito da *due punte mortali* a Benevento; ma si rese piangendo a Dio, e la sua contrizione lo assolse de' suoi orribili peccati e della scomunica, risparmiandogli le pene eterne. Insomma, Manfredi compì in quel punto la sola prima parte della penitenza, cioè la *contritio*. E soltanto questa prima parte della penitenza compirono tutti quelli che Dante trovò sulla *costa*, « all'ombra dietro al sasso, com'uom per negligenza a star si pone » (*Purg.*, IV, 104-105): il rappresentante di costoro è Belacqua; ed è là per aver indugiati « al fin li buon sospiri ». Se non che Belacqua e i suoi compagni non morirono scomunicati; quindi è giusto che Manfredi debba restare nell'Antipurgatorio trenta volte il tempo ch'è rimasto in sua presunzione (*Purg.*, III, 139-140), e che Belacqua debba restarvi solo tanti anni quanti n'ha vissuti (*Purg.*, IV, 130-131).[2]

Un'altra schiera d'anime incontra il poeta nella costa, anch'esse pentite all'ultim'ora, ma con l'attenuante della morte violenta: anch'esse adunque furono libere del reato di pena eterna per la sola prima parte della penitenza, la *contritio*: *una lagrimetta* tolse all'angelo dell'Inferno l'anima di Buonconte da Montefeltro e la diè in braccio all'angelo di Dio (*Purg.*, V, 106-107). Quanto tempo restano quest'anime nell'Antipnrgatorio? Il Poeta non ce lo dice: ed io non credo giusta l'ipotesi del Bartoli,[3] che esse vi rimangano

[1] [illegible] 17, nota 1.

[2] [illegible] grave la pena di Manfredi, che quella di B[illegible] Manfredi fu scomunicato da papa Alessandro IV [illegible] Cfr. Muratori, *Annali d'Italia*, agli anni [illegible]

[3] [illegible] Firenze, Sansoni, [illegible] tav. 28ª.

quanto Belacqua e i suoi compagni, cioè tant'anni quanti ne vissero al mondo. A mio parere, la morte violenta è per esse un'attenuante, nel senso che fu imprevista e immatura: Belacqua invece ebbe tutto il tempo di pentirsi; e fu per mera negligenza se a pentirsi aspettò l'ultimo istante. Nessuno, infatti, si mostra più negligente di lui: « più negligente, che se pigrizia fosse sua sirocchia ».

Una terza categoria degli abitatori della *costa* sono i principi della fiorita valletta. Cerchiamo d'indagare qual merito li faccia degni di questa distinzione.[1] Di Pietro III d'Aragona si sa che morì « con atti di vera contrizione e riconciliato con la Chiesa », come scrive il Muratori, onde fu dal vescovo di Tarragona assolto dalla scomunica; si sa pure che Carlo d'Angiò prese, prima di morire, « con grande contrizione » come scrive il Villani,[2] « il corpo di Cristo »; e Guglielmo Marchese, che rimase diciassette mesi in una gabbia di ferro, non è strano supporre (e sembra infatti supporlo il Muratori)[3] che anche lui si confessasse. Inoltre, Rodolfo d'Asburgo « fa sembianti d'aver negletto ciò che far dovea » (*Purg.*, VII, 91-92); parole che i commentatori ad una voce interpetrano nel senso, che Rodolfo trascurò di venire in Italia; ma che a me pare richieggano una ben diversa interpetrazione.[4] Ciò che fu « negletto » da Rodolfo è la *satisfactio*, la terza parte della penitenza, « quel senza il quale a Dio tornar non puossi », e che si « matura » nel Purgatorio (*Purg.*, XIX, 91-93), perchè « poena purgatoria est in supplementum satisfactionis »:[5] quel che *far dovea* Rodolfo è il pagamento del « *debito* » contratto per il peccato (*Purg.*, X, 108), l'adempimento del « *dovere* » che per penitenza si fa scemo (*Purg.*, XIII, 126). Possiam dire adunque che nella fiorita valletta son l'anime di coloro che compirono, non solo la prima parte della penitenza, cioè la *contritio*, ma anche la seconda, cioè la *confessio*: in questa, come s'è detto, vien rimessa per virtù delle chiavi, una parte della pena temporale, di cui si rimane debitori dopo la contrizione: ed ecco il perchè del privilegio di cui godono gli abitatori della fiorita valletta, a con-

[1] Il D'Ovidio (*Nuovi studi danteschi* ecc., Hoepli, Milano 1906, pag. 25[illegible]) crede che essa sia controbilanciata dal dover « paventare più degli altri le tentazioni di Satana »; si tratterebbe, insomma, d'una specie di contrappasso, perchè i potenti della terra vissero bensì tra gli agi e gli splendori, ma più degli altri sono esposti alle tentazioni diaboliche. [illegible] dire che questa spiegazione non m'appaga.

[2] *Annali d'Italia*, ad an. 1285.

[3] VII, 95.

[4] « Felice se seppe profittar del tempo che Dio gli lasciò [illegible] cuore penitenza de' falli suoi », *Annali*, ad an. 1291.

[5] San Tommaso, *Summa theol.*, III suppl. 71, [illegible]

[illegible] gli altri abitatori dell'Antipurgatorio: « confessus et absolutus minus in Purgatorio punietur, quam contritus tantum ».[1]

E concludendo intorno a tutto l'Antipurgatorio, « quia homo in ultimum finem dirigitur praecipue per voluntatem, non solum necessarium est quod homo exteriori actu a peccato recedat, peccare desinens, sed etiam quod recedat voluntate ad hoc quod per gratiam a peccato resurgat. Voluntate autem homo a peccato recedit, dum et de praeterito poenitet et futurum vitare proponit ».[2] Or a Dante dovè sembrare, che, fatto in fin di vita, quando non si può più peccare, e condizionatamente ad una guarigione di cui il più delle volte si dispera, il proposito d'evitare il peccato futuro non potesse equivalere a quello che può farsi da chi sia in perfetto stato fisico, ed abbia ancora innanzi a sè molt'anni di vita; e che perciò non sanasse completamente la piaga del peccato in quanto alla volontà. A far completo questo risanamento escogitò il suo Antipurgatorio.

IV. — *Il Purgatorio vero e proprio.*

Da quanto s'è detto con San Tommaso, al § II, risulta che al Purgatorio vanno tre condizioni d'anime: 1ª quelle che si son divise dal corpo con peccati veniali; 2ª quelle che de' lor peccati veniali han fatto penitenza (sia pure quell' imperfetta[3] penitenza che basta perchè il peccato veniale sia rimesso); 3ª quelle che, già ree di peccati mortali, si sono sciolte, col sacramento della penitenza, dal reato di pena eterna, ma son rimaste debitrici d'una residuale pena temporanea, più o meno lunga, a seconda che più o meno han sodisfatto a Dio nella vita terrena. Di queste tre categorie d'anime la seconda e la terza han guarita la piaga del peccato, quanto alla volontà, con un atto della stessa volontà, il pentimento: « unum quodque tollitur per suum positum »;[4] il che Dante fa dire, con la solita concisione, al nero cherubino, che si contende con San Francesco l'anima di Guido Montefeltrano:

[1] [illegible] III suppl. 10, 2.
[2] [illegible] III, 15[illegible].
[3] [illegible] mortalia, delet venialia, sed non convertitur: et ideo hae duo poenitentiae se habent sicut perfectum et [illegible] III, [illegible], 1º. « Exigitur ad remissionem peccati mortalis perfectior poenitentia ». San Tomm., *op. cit.*, [illegible]
[4] [illegible] III [illegible] 2.

né pentere e volere insieme puossi,
per la contradizion che nol consente.

In quanto alla prima categoria « dicendum quod culpa venialis in eo qui cum gratia decedit, post hanc vitam dimittitur per ignem purgatorium, quia poena illa *aliqualiter voluntaria* virtute gratiae habebit vim expiandi culpam omnem quae simul cum gratia stare potest ».[1] Adunque, a tutte e tre le cennate categorie d'anime non rimangono da guarire che le altre due potenze dell'anima, l'appetito sensitivo e l'intelletto. Ma i morbi dell'anima, ossia le passioni non moderate dalla ragione,[2] appartengono appunto all'appetito sensitivo[3] e impediscono l'intelletto dal raggiungere il suo ultimo fine, cioè la contemplazione della verità;[4] dunque le passioni non moderate dalla ragione costituiscono quello, onde le anime, che non completarono in vita la *satisfactio*, si purgano nel Purgatorio. Infatti, discendendo il sacro monte immaginato da Dante, noi troviamo che, dal settimo al primo girone, si purgano la lussuria, la gola, l'avarizia con la prodigalità, l'accidia, l'ira, l'invidia e la vanagloria, cioè le sette principali passioni non moderate dalla ragione, o, ch'è lo stesso, i sette vizii capitali.[5] In quanto alla superbia, che è « aliquid principalius capitalibus vitiis » e « regina omnium vitiorum »,[6] e che appartiene anch'essa « aliquo modo ad vim irascibilem »,[7] noi la troviamo con la vanagloria, che dalla superbia immediatamente s'origina.[8] Potremmo anche dire, del resto, che, come San Tommaso stesso, pur ammettendo la distinzione di San Gregorio tra la *superbia* e l'inanis gloria,[9] nondimeno identifica qua e là la madre e la figlia,[10] così anche Dante, parlando delle anime che si purgano nel primo girone del suo Purgatorio, par che accenni indifferentemente alla vanagloria e alla superbia: in-

[1] San Tomm., *op. cit.*, *App.*, 2, 1°. In che senso sia volontaria la pena del Purgatorio, cfr. *Appendix*, 2, 2°.

[2] *Op. cit.*, I, II, 24, 2°.

[3] *Op. cit.*, II, II, 58, 9°.

[4] *Op. cit.*, II, II, 180, 2°.

[5] « Omnium passionum nomina accipi possunt dupliciter: uno modo secundum quod important absolute motus appetitus sensitivi in aliquod obiectum bonum vel malum: et sic sunt nomina passionum: alio modo, secundum quod simul cum hujusmodi motu important recessum ab ordine rationis: et sic sunt nomina vitiorum ». San Tomm., *Summae theol.*, I, II, 45, 1°.

[6] *Op. cit.*, II, II, 162, 8°.

[7] *Op. e loc. cit.*, art. 3°.

[8] San Tomm., *Summae theol.*, II, II, 132, 4°.

[9] *Op. cit.*, II, II, 163, 8°.

[10] *Op. cit.*, I, II, 84.

fatti, se, da una parte, parlando del suo peccato, Oderisi da Gubbio dà di esso la definizione medesima che della superbia dà San Tommaso[1] («lo gran desio dell'eccellenza»);[2] se a superbia accenna Umberto Aldobrandeschi,[3] ed esempi di vera e propria superbia, come quella di Capaneo, son segnati sul pavimento dello stesso primo girone;[4] se Dante stesso esclama «O superbi cristian miseri lassi»:[5] e più innanzi, «Or superbite e via col viso altero, Figliuoli di Eva»;[6] d'altra parte, lo stesso Oderisi, sempre a proposito del suo peccato, dà in questa esclamazione: «oh! vanagloria dell'umane posse»;[7] ed egli medesimo informa Dante che «di tal superbia» si paga il fio nel primo girone;[8] quasi dicesse: di questa specie di superbia, che è la vanagloria.

Ho detto che nel Purgatorio vero e proprio l'anima si purga delle sette principali passioni non moderate dalla ragione; o, ch'è lo stesso, de' sette vizii capitali, che non ha finito di *lavare* nel mondo de' vivi, perchè la *satisfactio* non fu completa. Ma si badi di non confondere la parola *vizio* con la parola *peccato*,[9] come pur fanno molti commentatori, non escluso qualche teologo: se un atto qualsiasi «in tantum est peccatum in quantum est voluntarium»;[10] e se le anime del Purgatorio han già lavata la piaga del peccato per ciò che riguarda la volontà, alcune mercè un atto della stessa volontà, il pentimento, altre mercè la stessa pena del Purgatorio, per esser essa «aliqualiter voluntaria»,[11] è evidente che per le

[1] «Superbia inordinate excellentiam appetit, sed inanis gloria appetit excellentiae manifestationem». *Op. cit.*, II, II, 162, 8°.

[2] *Purg.*, XI, 86-87.

[3] *Purg.*, XI, 67-68.

[4] *Purg.*, XII, 25-63.

[5] *Purg.*, X, 121.

[6] *Purg.*, XII, 70-71.

[7] *Purg.*, XI, 91.

[8] *Purg.*, XI, 88.

[9] «Tria inveniuntur opponi virtuti, quorum unum est *peccatum*, quod [illegible] ad quod virtus ordinatur: nam peccatum proprie nominat actum inordinatum: sicut actus virtutis est actus ordinatus et debitus: secundum autem quod ad rationem virtutis consequitur, quod sit bonitas quaedam, opponitur virtuti malitia: sed secundum id quod directe est de ratione virtutis, opponitur virtuti *vitium*. Vitium enim uniuscujusque rei esse videtur, quod non sit disposita secundum convenit suae naturae», San Tomm., *Summae theol.*, I, II, 71, 1. Oppure, il vizio [illegible] malus est animus». Sant'Agostino cit. da San Tomm., *ivi*.

[10] San Tomm., *op. cit.*, I, II, 77, 6°.

[11] [illegible] tal categoria l'anime, che si sono sciolte [illegible] per le quali potrebbe anche citarsi il se-

anime del Purgatorio non si può, a rigor di termini, parlar di peccato; «remoto autem formali cujuscumque rei tollitur species». [1] E per la stessa ragione, *piaghe*, esclusivamente, non *peccati*, significheranno le sette *P*, descritte dal portiere del Purgatorio sulla fronte di Dante. [2]

Rimosse le passioni, non solo è sano l'appetito sensitivo, ma anche l'intelletto: la passione infatti impedisce la ragione (ragione e intelletto son tutt'uno) [3] o distraendola, o volgendola in senso oppósto, o ligandola mercè alcuna corporale trasmutazione. [4] E che anche questa terza potenza dell'anima, l'intelletto, si guarisce nel Purgatorio vero e proprio, ce lo dice espressamente, per bocca di Virgilio, lo stesso Dante, allorchè, salita la scala che dall'ultima cornice del Purgatorio mena al Paradiso terrestre, si fa dire alla sua guida (*Purg.*, XXVII, 139-140):

> Non aspettar mio dir più nè mio cenno;
> libero, dritto e sano è tuo arbitrio:

e l'arbitrio è facoltà della volontà e della ragione. [5]

guente altro passo di San Tomm. (*Somma teol.*, I, II, 88, 1°): «perfecta ratio peccati... convenit peccato mortali. Peccatum autem veniale dicitur peccatum secundum rationem imperfectam» ecc.

[1] San Tomm., *op. cit.*, III, 86, 1°. Questa confusione tra *vizio* e *peccato* è stata causa che, se qualcuno ha scritto che nel Purgatorio dantesco si purgano i sette vizi capitali (come, di passata, il Fornaciari, in *Giornale dantesco*, I, 366) è stato messo in un fascio con gli altri, che parlano dei *sette* peccati mortali o dei *sette* peccati capitali.

[2] Lo stesso portiere, infatti, «e fa che lavi, quando sei dentro, queste piaghe, disse» (*Purg.*, canto IX, 113-114); e *piaghe* chiama anche altrove il Poeta i segni della sua fronte: «le cinque piaghe che si richiudon per esser dolente» (*Purg.*, canto XV, 80-81); e «con tal cura conviene e con tai pasti che la piaga dassezzo si ricucia» (*Purg.*, XXV, 138-139). È vero che al canto XXXII del *Par.*, v. 4, è detto *piaga* il peccato in generale: ma se il peccato è una triplice piaga, della volontà, dell'appetito sensitivo e dell'intelletto («duplex causa peccati interior potest assignari: una proxima ex parte rationis et voluntatis; alia vero remota ex parte imaginationis vel appetitus sensitivi»: San Tomm., *Summa theol.*, I, II, 75, 2°); non così potrà dirsi *peccato* la piaga del solo appetito sensitivo e del solo intelletto; poichè manca quello in cui specialmente il peccato consiste, la piaga della volontà.

[3] San Tomm., *Summae theol.*, I, 79, 8.

[4] San Tomm., *Summae theol.*, I, II, 77, 2.

[5] *Op. e loc. cit.*, art. 6°.

V. — *Il Paradiso terrestre.*

Se non che l'intelletto va distinto in pratico e speculativo o contemplativo: il primo « hoc quod apprehendit ordinat ad opus »; il secondo, « quod apprehendit non ordinat ad opus, sed ad solam veritatis considerationem »:[1] nell'operazione dell'intelletto speculativo principalmente, cioè nella contemplazione, e solo in secondo luogo nell'operazione dell'intelletto pratico, che ordina le azioni e le passioni umane, consiste quell'imperfetta beatudine, che può aversi nella presente vita,[2] e che si figura per il Paradiso terrestre:[3] ma nell'operazione dell'intelletto speculativo, cioè nella contemplazione, tutta principalmente consiste quella perfetta ed ultima beatitudine, che s'aspetta nella vita futura,[4] e che s'intende per il Paradiso celeste.[5] Ancora dunque al *grado supremo* della scala, che dal Purgatorio mena al Paradiso terrestre, ancora dunque resta all'anime purganti qualcosa da perfezionare: « ultima . . . . . perfectio est uniuscujusque in consecutione finis »:[6] ivi dunque è perfetto il loro intelletto pratico, in quanto è giunto ad ordinare le azioni e le passioni, ciò che costituisce il suo fine; ma non è perfetto l'intelletto speculativo, il cuï fine è la contemplazione della verità, e principalmente della divina verità, « quia hujusmodi contemplatio est finis totius humanae vitae »; onde « ultima perfectio humani intellectus est veritas divina ».[7] Questo perfezionamento si compie nel Paradiso terrestre: quivi trova l'anima quel *lume divino*, senza del quale la beatudine della vita eterna non si consegue:[8] « beatitudo activae vitae dispositio est ad beatitudinem futuram ».[9] « Locus ille Paradisi terrestris, quamvis non serviat homini ad usum, servit tamen ei ad *documentum*, dum cognoscit propter peccatum se tali loco fuisse privatum; ēt dum per ea quae *corporaliter* in illo Paradiso sunt, instruitur de his quae pertinent ad Paradisum coelestem, quo aditus homini praeparatur per Cristum ».[10] E nel Pa-

[1] *Op. cit.*, I, 79, 11°.
[2] San Tomm., *Summae theol.*, I, II, 3, 5°.
[3] Dante, *De Mon.*, III, 15.
[4] San Tomm., *op. e loc. cit.* sopra.
[5] Dante, *op. e loc. cit.* sopra. Cfr. pure *Conv.*, IV, 17°.
[6] San Tomm., *op. cit.*, I, 103, 1°.
[7] San Tomm., *Summae theol.*, II, II, 180, 4°.
[8] Dante, *De Mon.*, III, 15.
[9] San Tomm., *Summae theol.*, I, II, 69, 3°.
[10] San Tomm., *Summae theol.*, II, II, 164, 2°. — Cfr. pure I, 102, 2°.

radiso terrestre trova Dante *personificati*[1] quei « documenta spiritualia, quae humanam rationem trascendunt », e che lo Spirito santo ci rivelò « per prophetas et hagiographos, per coeternum sibi Dei filium Iesum Christum et per ejus discipulos »:[2] quivi conosce che « ineffabili letizie » tolse all'uomo il peccato d'Adamo; « onde buon zelo » gli fa « riprender l'ardimento d'Eva ».[3] Dopo di che è ben dritto ch'egli si senta « puro e disposto a salire alle stelle ».[4]

[1] Cfr. i sette ultimi canti del *Purgatorio*.

[2] Dante, *De Mon.*, III, 15.

[3] *Purg.*, canto XXIX, v. 23-30.

[4] *Purg.*, canto XXXIII, 145.

VI. — *Conclusione.*

Concludendo, riassumerò in un quadro l'intera struttura morale del Purgatorio dantesco.

Antipurgatorio	Purgatorio	Paradiso terrestre
Si finisce di sanare la piaga del peccato quanto alla volontà.	Si finisce di sanare la piaga del peccato quanto all'appetito sensitivo e all'intelletto.	L'intelletto speculativo si dispone all'ultima sua perfezione, la contemplazione dell'eterna verità.
Anime che, già ree di peccato mortale, si sciolsero dal corpo — con la sola contritio in fin di vita: { con l'aggravante della scomunica. — bassi liti indugiata la contritio per mera pigrizia. — Costa { con l'attenuante della morte violenta (immatura). — Costa — con la contritio e la confessio in fin di vita — Costa	Anime che già ree di peccato mortale si sciolsero dal corpo con la contritio, la confessio e parte della satisfactio; e anime che ree di peccato veniale si sciolsero dal corpo con o senza un semplice atto di virtuale dispiacenza per il peccato commesso	Tutte le anime che son passate per il Purgatorio
	Le sette passioni principali non moderate dalla ragione, ossia i sette vizii capitali (gironi): 7° Lussuria 6° Gola 5° Avarizia e prodigalità 4° Accidia 3° Ira 2° Invidia 1° Vanagloria con la madre propria e regina di tutti i vizii, la superbia.	

VIII.

LA STRUTTURA MORALE DEL PARADISO*

* Pubblicato nel *Giornale dantesco*, anno V (II della nuova serie), 1898, pagg. 529-547. Son rifatti i §§ VI e VII.

I. — *Stato della questione.*

La classificazione che de' beati del *Paradiso* dantesco fanno i commentatori m'è sempre parsa qualcosa di così slegato, da non potersene accontentare che un superficiale lettore del Poema: spiriti, i cui voti furon negletti in tutto o in parte; spiriti attivi per amor di fama e d'onore; spiriti amanti, sapienti, forti e giusti; spiriti contemplanti, ecco di chi è composta, secondo i commentatori, la celeste corte dantesca. Ma con quali criterii avrebbe Dante così classificati gli abitatori del suo Paradiso? Nessuno, ch'io sappia, risponde a questa domanda; ed io medesimo v'ho cercata invano una risposta. Ho creduto perciò che fosse il caso di tentare (per quanto la parola *nuova*, in punto a cose dantesche, diventi sempre più sospetta) una nuova classificazione de' beati di Dante. Eccomi, insomma, dopo la struttura morale dell'Inferno, e dopo quella del Purgatorio, alla struttura morale del Paradiso. Devo però confessare che a questo terzo studio mi sono accinto con un po' più di titubanza, che non abbia fatto per gli altri due: è riconosciuta da tutti la maggior difficoltà della terza cantica in generale; ma non minore a me sembra la difficoltà, in particolare, della struttura morale del terzo regno, per la quale sono ancor meno chiari e completi, che non quelli che si riferiscono all'Inferno e al Purgatorio, gli accenni che al Poeta piacque di lasciarci. Infatti, non ci lasciò che quel poco che si riferisce al mostrarsi delle anime nelle varie sfere, pur essendo l'Empireo la lor sede comune, e che si contiene ne' versi 28-39 del canto IV del *Paradiso*; de' quali versi, al 36°, che è il più importante, non è stata data dai commentatori l'importanza che meritava; e tutti, ch'io mi sappia, non esclusi i commentatori teologi, l'han falsamente in-

terpetrato. Oltracciò, (e si vedrà specialmente a proposito delle anime che gli appaiono in Mercurio e in Venere) par che il Poeta si studiasse di nascondere al lettore, forse per qualche squisita, ma riposta ragione d'arte,[1] il vero criterio a cui informava la struttura morale del suo Paradiso. Si deve a tutto ciò, non certo al sembrar piana e indiscutibile la classificazione accennata di sopra, se questo de' criterii, a cui fu informata la struttura morale del Paradiso dantesco, è rimasto, fino a pochi anni fa,[2] terreno quasi vergine: nè i pochi studii recentissimi su questo difficile argomento han menato a una sodisfacente conclusione. Per citar qualche nome, non accennano ad esso nè il Balbo, che pure al *Paradiso* consacra un capitolo abbastanza lungo della sua *Vita di Dante*; nè il Bartoli, che pur tratta molto ampiamente de' primi due regni danteschi nella sua *Storia della Letteratura italiana*; nè lo Scartazzini, che paragonata la *Commedia* al tempio di Sionne, diviso in tre parti, il Cortile, il Santo, e il Santissimo, scrive: «Il Santissimo è il *Paradiso*, la più sublime delle tre cantiche. Se non che essa assomiglia anche in questo al Santissimo, che nessuno vi entra, tranne il Sacerdote una volta l'anno».[3] Or in questo Santissimo lo Scartazzini, checchè se ne dica, certamente c'è entrato; ma neppur lui par che n'abbia scrutati tutti i recessi; poichè neppur lui ci svela i criterii, co' quali questo Santissimo fu costruito. Ma il silenzio men perdonabile è quello del Gatta, che, pure scrivendo sul Paradiso di Dante e sulle sue relazioni col pensiero cristiano un libro di ben duecento pagine,[4] nel quale consacra perfino un capitolo all'esposizione del contenuto della terza cantica, non fa neppur cenno de' dubbi, a cui non può non dar luogo, per un dantista, la comune classificazione de' beati.

Merita dunque molta lode il Biagioli, che nella *Prefazione* del suo *Commento* alla terza cantica, per trar d'inganno coloro che giudicano il *Paradiso* «un tessuto informe di teologiche quistioni», con poche «scintille poetiche», cercò d'indagare «quale fosse stata l'intenzion vera del Poeta nell'ordinare e comporre questo suo altissimo lavoro». E il Biagioli pensò, che, «siccome per l'Inferno dei morti quello dei vivi ci descrisse il Poeta, così nel suo *Para-*

[1] [illegible] § I° del XVIII studio di questo volume.

[2] [illegible] che questo studio fu pubblicato nel 18[illegible]. Per gli scritti posteriori più importanti, sulla struttura morale del Paradiso, cfr. in [illegible] XIV, XV, XVII, XVIII e XIX.

[3] *Opere di Dante*, Milano, Hoepli, 1893, pag. 141.

[4] *Il Paradiso dantesco; sue relazioni col pensiero cristiano e colla vita* [illegible], [illegible], G. B. Paravia, 1895.

diso figurò quella beatitudine che acquista l'uomo pur di qua per mezzo della filosofia... Piacque al Poeta figurar nelle scale, onde al sommo bene s'ascende, quelle che alla sapienza ne conducono, vale a dire ne' cieli le Scienze; ed eccone infallibile prova nelle seguenti sue proprie parole, quali stanno nel *Convito:* Ai setti primi cieli rispondono le sette scienze del trivio e del quadrivio... la fisica e la metafisica al cielo stellato, la morale filosofia al cielo cristallino, la divina scienza al cielo empireo ». Insomma, per il Biagioli, l'intendimento di Dante « in questa sua divina creazione si fu questo: La beatitudine che s'acquista dall'uomo colla filosofia, alla quale per le diverse scienze che fanno a lei scala si perviene; il quale intendimento non essendo stato sinora da nessun sapiente d'Italia dischiuso, si può conchiudere risoluto, che nessuno fra gli esteri l'ha potuto travedere, nè anche *come per pelle talpa*, e per conseguenza gustare la millesima parte delle incredibili delizie che vi s'incontrano: perocchè non concede natura nè ragion vuole, che possa uomo passionarsi di ciò che non intende ». Sono pienamente d'accordo col Biagioli su ciò ch'egli afferma con quest'ultime frasi: non si può gustare appieno ciò che appieno non s'intende; onde non si gusterà appieno un'opera d'arte, di cui s'ignori la sintesi. Ma non sono punto d'accordo col Biagioli circa il modo com'egli intende il *Paradiso* dantesco. In quel luogo del *Convivio* (II, 14 e 15), citato dal Biagioli, Dante paragona le scienze ai cieli fisici, la scienza al complesso de' cieli; non già la scienza alla vita celeste, nè le singole scienze alle singole virtù o alle singole categorie di anime che ne' varii cieli appaiono premiate. E tra l'una e l'altra cosa ci corre! Del resto, non pare sia il caso di prendere a confutar seriamente l'opinione del Biagioli, per quanto accettata da più d'un commentatore;[1] e non credo d'esagerare affermando che innumerevoli argomenti potrebbero addursi contro siffatta opinione. Il che peraltro non toglie al Biagioli il merito d'essersi almeno proposto il problema; d'aver tentato di svelar quello che tanti dantisti antichi e moderni non han neppure osato d'accennare. Parimenti, non son meno degni di lode, da siffatto punto di vista, il Fioretto e il Gennari de Lion, de' quali l'uno vede premiate nel *Paradiso* dantesco « virtù per molti rispetti opposte ai peccati che

[1] Recentemente ha tentato rimetterla in onore il Federzoni (*Studi e diporti danteschi*, Bologna, Zanichelli, 1902, pag. 273-293 [illegible]) che, anche come la rappresenta il Federzoni, quest'opinione [illegible] essere... quello che era, tanto che mi sorprende, lo confesso, [illegible] potesse accettarla il Carducci, in *L'opera di Dante* (discorso), Bologna, Zanichelli, 1888, pag. 12.

si puniscono nell'*Inferno* » (la castità nella Luna, l'operosità e il beneficio in Mercurio, l'amore e la carità in Venere, lo studio e l'assiduità nel Sole, il fervore del bene in Marte, la giustizia e la bontà in Giove, la solitudine e la molestia in Saturno):[1] l'altro vi vede premiate le quattro virtù cardinali (la temperanza in Mercurio e in Venere, la prudenza, la fortezza e la giustizia nel Sole, in Marte e in Giove) e la contemplazione (in Saturno).[2] Ripeto, al Fioretto e al Gennari de Lion va data la stessa lode che al Biagioli, per aver anch'essi tentata la soluzione del problema; chè del resto, anch'essi sono ben lontani dall'averla raggiunta: basti opporre al Fioretto che non si vede il perchè di quelle undici virtù, non una di più, non una di meno; e al Gennari de Lion basti dimandare perchè sieno escluse dal suo Paradiso le tre virtù teologali (« Virtutes theologicae excellentiores sunt virtutibus moralibus »)[3] e come s'inframmetta tra le cardinali quella contemplazione, a cui egli dà posto nel cielo di Saturno.

Qualcosa di più che un tentativo è quello del Galassini:[4] il cielo della Luna può chiamarsi l'Antiparadiso; quantunque, a « rigor di termini, l'Antiparadiso *sia* sull'alto della montagna del *Purgatorio*, nel paradiso terrestre »: il cielo di Mercurio (in ciò il Galassini s'accorda con tutti i commentatori) è la sede degli spiriti ***attivi*** ed operanti, de' seguaci, cioè, della ***simbolica*** Lia; ma si contrappongono ad essi i contemplanti, i seguaci, cioè, di Rachele, che hanno sede in Saturno; ne' cieli poi di Venere, Sole, Marte e Giove « s'inquadrano perfettamente », secondo il Galassini, le quattro virtù cardinali; e nel cielo stellato, nel primo mobile e nello Empireo le tre virtù teologali. La dimostrazione di questa ipotesi fu detta dal Pellegrini[5] ingegnosissima, ma non convincente; e il Ronchetti[6] scrisse: « ingegnoso, molto ingegnoso; ma non è Dante ». Ed io per quanto apprezzi il diligente e meditato lavoro del Galassini, non posso che far mie le parole de' suoi due critici; solo aggiungendo che, se anche la nota caratteristica degli spiriti che

[1] [illegible] nella *Dir. Comm. di Dante Alighieri*. [illegible] 1888 e *Prolegomeni allo studio della Dir. Comm.*, Città di Castello, Lapi, 1895, pagg. 109-123.

[2] [illegible] *distribuzione nella Dir. Comm.*, Trani, Vecchi, 1890.

[3] [illegible] II, II, 23, 6.

[4] [illegible] del prof. A. Galassini. Firenze, Tip. Minori [illegible] 1894 ([illegible] *Rassegna nazionale*, anno XVI, fascicoli dal [illegible] 1894).

[5] [illegible] *italiana*, N. S., anno III, pagg. 34-41.

[6] Cfr. *Giornale dantesco*, anno IV (I della N. S.), 1897, pagg. 181-191.

appaiono in Mercurio fosse esclusivamente quella che i commentatori unanimi (poco approfondendo le parole di Dante) riconoscono (il che non è, come spero di dimostrare); se anche nelle sfere di Venere, Sole, Marte e Giove *s'inquadrassero perfettamente*, come pare al Galassini, le quattro virtù cardinali, e le tre teologali nelle tre sfere rimanenti (il che è molto discutibile), resterebbe sempre una capricciosa, arbitraria classificazione delle beatitudini questa, che il primo gradino assegnerebbe agli spiriti attivi; i quattro seguenti, agli spiriti temperanti, prudenti, forti e giusti; il sesto, ai contemplanti; gli ultimi tre a quelli in cui rifulsero la fede, la speranza e la carità. Scrive bene il P. Berthier;[1] Dante « parla sempre da poeta, e sempre da teologo »: onde mi rincresce non poter esser d'accordo col dottor Ronchetti, che, sempre a proposito del Galassini, scrive:[2] « non è col criterio teologico che ci bisogna interpretare un poeta. E in Dante è il poeta che domina tutto... non è un trattato, ma un poema che noi abbiamo dinanzi; la poesia vi è donna, ancella la teologia »: parole, che io modificherei così: è un trattato e un poema che abbiamo dinanzi;[3] la teologia e la poesia vi son donne entrambe; ma se pur si volesse dar luogo alla distinzione di donna ed ancella, donna sarebbe la teologia; ancella, per quanto nobilissima, la poesia. Di ciò è prova anche la struttura morale del *Paradiso*, la cui base, come m'accingo a dimostrare, è rigorosamente teologica.

Ma, un momento: quasi mi dimenticavo di far cenno d'un altro tentativo di spiegare la struttura morale del *Paradiso*. In un articoletto di poco più che due pagine, comprese le molte note, il Capelli[4] intende a dimostrare che « le singole categorie de' beati sono ne' cieli che loro meglio convengono, attorno a quegli spiriti, a quelle intelligenze che hanno con esse maggiori affinità »: infatti, secondo il Capelli, ne' beati de' primi tre cieli (Luna, Mercurio, Venere) domina la carità, che è la caratteristica della prima gerarchia: in quelli degli altri tre (Sole, Marte, Giove) domina la sapienza, che « è appunto quanto s'ammira nella seconda gerarchia »; infine, « il settimo, l'ottavo, il nono cerchio tutti sono assorti nella potenza somma del Padre, giacchè i beati del settimo, colle podestà o troni, arsero d'amore per Dio padre; l'ottavo rac-

[1] *La Divina Commedia di Dante con commenti secondo la scolastica*. Friburgo, Libreria dell'Università (in corso di pubblicazione). Introduzione, pag. XLIV.

[2] *Giornale dantesco*, loc. cit., pag. 185.

[3] Cfr. *Epistola Kani*.

[4] *Giornale dantesco*, anno V. (II della N. S.) 1898, pagg. [illegible]

chiude la sapienza e la possanza; il nono non ha altro dove che la mente divina » ecc. Una bellissima idea, non è vero? [1] Se non che, a parte il resto, l'amore, la carità non è punto la caratteristica dell' infima gerarchia, nè della media la sapienza; poichè, come insegna San Tommaso, d'accordo con l'autore del *De coelesti hierarchia*, il nome *Serafino* importa eccesso di carità, e il nome *Cherubino* pienezza di scienza: [2] or i Serafini e i Cherubini fan parte della gerarchia più elevata, non, rispettivamente, dell' infima

[1] Il Capelli, prendendo un po' troppo sul serio questa mia frase, e da essa pigliando le mosse, tornò, qualche anno dopo (in *Giornale dantesco*, anno VI, III della nuova serie, 1898, pagg. 241-250) sulla stessa idea, facendone, questa volta, argomento d'un lungo articolo: in esso si provò a ribattere la mia obiezione; ma più specialmente e più largamente intese a prendersi una rivincita, movendo molte obiezioni alla mia struttura morale del Paradiso: infine aggiunse nuovi argomenti a sostegno dell' opinione sua. Lungi dall'esaminar qui, punto per punto, questo secondo studio del Capelli, dirò solo che a lui e al Ronzoni (cfr. più innanzi lo studio XVI) sento di dovere la più viva riconoscenza; perchè, obiettandomi l'uno che « lo studio di Dante deve esser ridotto al suo vero principio, come ben giustamente osserva il Poletto *(sic)*, che è Dante spiegato con Dante », e che « Dante non ci ha parlato mai di beatitudini »: e insistendo l' altro, che nel *Paradiso* si parla bensì « d'alto merito, di vita perfetta, di buona voglia, di carità infiammata dallo Spirito Santo; ma di doni non si fece mai parola », io fui spinto a ricercare con più diligenza, se davvero di doni dello Spirito Santo non si facesse mai parola nella *Divina Commedia:* e così fu che rivolsi la mia attenzione al verso 36 del canto III del *Paradiso,* interpetrandolo appunto nel senso, che i doni dello Spirito Santo sieno per Dante la misura del merito de' suoi beati. La quale interpetrazione aggiungo ora in fine del paragrafo seguente. È un' interpetrazione incontestabile: e, se mi fosse lecito scherzare, direi che la tengo per una conquista. Certo, il valore che ne viene alla mia struttura morale del Paradiso è grandissimo. Il fatto poi che questa io la pensai indipendentemente dal verso citato, col solo studio della *Somma* di San Tommaso, dimostra la bontà del mio metodo: altro che i « troppi preconcetti » sulle dottrine tomistiche, e il « sottilizzarvi fuor di misura », rimproveratimi dal [illegible] pag. 242, in *nota*.

Ho detto che debbo gratitudine al Capelli, e glielá dimostro subito, come posso: citando anche il suo terzo studio sulla *Struttura morale del Paradiso,* in *Giornale dantesco,* anno VII (1899), pagg. 52-62: nel quale, dopo aver notato che tanto l'ipotesi del Luiso, quanto la sua non sono nuove, perchè l'una e l'altra erano state già sostenute dal Fioretto (per la sua il Luiso aveva ricordato il solo Barelli), passa a proporre la fusione della sua ipotesi con quelle del Luiso e del Pascoli. Per le quali cfr. gli studii XIV e XVIII di questo volume].

[2] [illegible] Dante conosceva benissimo questo significato de' nomi *serafino* e *cherubino.* Cfr. *Par.*, XI, 37-39.

e della media, come pur dovrebb'essere, se davvero la nota caratteristica dell'una fosse l'amore, dell'altra fosse la sapienza.[1]

II. — *Prima base teologica del Paradiso di Dante.*

Le virtù umane, scrive San Tommaso, riducono a perfezione l'uomo, in quanto egli è nato ad esser diretto dalla ragione, per quelle cose che compie dentro e fuori di sè: occorrono dunque più alte perfezioni, secondo le quali sia disposto ad esser mosso dalla mano di Dio; e *queste perfezioni si chiamano doni*, non solo perchè vengono da Dio, ma perchè dispongono l'uomo ad esser mosso prontamente dalla divina ispirazione. Siffatti doni si chiamano talvolta virtù, secondo la comun ragione della virtù; nondimeno, hanno qualcosa che supera questa comun ragione della virtù: sono divine virtù, che riducono a perfezione l'uomo in quanto è mosso da Dio; onde anche Aristotile *(Et. VII, cap. 1°)*, sopra la virtù comune pone una certa eroica o divina virtù, secondo la quale alcuni uomini son detti *divini.*[2] Quanto a ciò ch'è soggetto alla umana ragione, vale a dire quanto al fine connaturale all'uomo, può l'uomo operare mercè il giudizio della ragione; quantunque possa anche in ciò esser da Dio aiutato mercè uno speciale istinto; ma in ordine all'ultimo fine soprannaturale, al quale la ragione muove, in quanto è imperfettamente informata mercè le virtù teologali, non basta la mozione della ragione, se non scenda dall'alto l'istinto e la mozione dello Spirito Santo; perchè all'eterna beatitudine nessuno può salire, se dallo Spirito santo non è mosso e guidato; *«et ideo ad illum finem consequendum necessarium est homini habere donum Spiritus sancti».*[3] E i doni dello Spirito santo sono sette: due nella ragione speculativa, l'intelletto e la sapienza; due nella ragion pratica, il consiglio e la scienza; tre nell'appetito, la pietà, la fortezza e il timor di Dio. Il dono dell'intelletto e il dono del consiglio riducono rispettivamente a perfezione la ragione speculativa e la pratica per la conoscenza della verità; e altrettanto operano il dono della sapienza e quello della scienza per il retto giudizio: quanto all'appetito, esso è perfezionato dal dono della pietà, per quelle cose che si riferiscono agli altri; per

[1] Per il significato de' nomi degli [illegible] *Summae contra gent.*, II, 80°.

[2] SAN TOMM., *Summae theol.*, I, II, 68, 1.

[3] *Op. e loc. cit.*, art. 2°.

l'*eterno spiro* non è propriamente *Dio*, ma lo *Spirito santo*, come al verso 98 del canto XI del *Paradiso*; e non avevo badato alla forza di quell'infinito presente, *per sentir*, che vale per *aver sentito*:[1] uso tanto comune in Dante; come, per citare un esempio, al verso 65 del canto XXIII del *Purgatorio*, *per seguitar* vale per *aver seguitato*.[2] Insomma, io non avevo badato che la terzina,

> Ma tutti fanno bello il primo giro,
> e differentemente han dolce vita
> per sentir più o men l'eterno spiro,

è di capitale importanza per definire la struttura morale del Paradiso di Dante, e che essa va interpetrata così: di tutti i beati la sede comune è l'Empireo; ma essi hanno maggiore o minor beatitudine, a seconda che han sentito più o meno lo Spirito santo; cioè, a seconda del maggiore o minor dono dello Spirito santo che in essi rifulse.

III. — *Le prime otto sfere del Paradiso di Dante.*

Il Bartoli chiama Antiparadiso la sfera della Luna. Ciò è inesatto, dal punto di vista dantesco: « ogni dove in cielo è Paradiso », scrive il Poeta; perchè, come gli ha insegnato Beatrice, nè il più alto de' serafini, nè Mosè, nè San Giovanni l'Evangelista, nè il Battista, nè la stessa Vergine Maria han sede in altro cielo, che Piccarda e Costanza: la sede di tutti i beati è l'Empireo; ma si mostrano nelle varie sfere « per far segno » della loro maggiore o minore beatitudine. I beati della Luna adunque fan segno che la loro è la minima delle celesti beatitudini; ma beatitudine è; quindi noi diremo meglio col Balbo, col Galassini, col Ronchetti, ecc., che la sfera della Luna è una specie d'Antiparadiso. Quale sia la ragion d'essere di questa specie d'Antiparadiso, è facile rintracciare.

[1] Potrebbe però conservare anche il suo valore di presente (quantun- [illegible] pur rimanendo indiscutibile l'accenno ai doni dello Spirito Santo e alla lor graduazione; perchè questi, come insegna San Tommaso, rimangono perfettissimamente, in quanto alla loro essenza, nella patria celeste: chè se nello stato presente ci proteggono dalle tentazioni del male; nello stato di gloria, ove male non è, ci perfezionano [illegible] *Summa theol.*, I, II, 68, 6°.

[2] E ancora: « per ben dolermi prima ch'allo stremo » (*Purg.*, XXVI, 93), cioè, per essermi ben doluto; « per morder quella » (*Purg.*, XXXIII, [illegible] « per esser giusto e pio » *Par.*, XIX, 13, cioè, [illegible]

Dalla libertà del volere nasce la *giustizia* del premio per il bene, della pena per il male (*Purg.*, XVI, 67-78): questa è la fonte di ogni moralità (*Purg.*, XVIII, 67-69). Or che le anime di Piccarda e di Costanza non avessero avuta quella ferma, incrollabile volontà di tornare al chiostro, che il lor voto richiedeva,[1] e che non è incompatibile con la fragilità dell' umana natura (« chè volontà, se non vuol, non s'ammorza »), è ampiamente dimostrato da Beatrice nel canto VI del *Paradiso*; quindi non si può negare, che, data una così severa dottrina,[2] le anime di quelle due suore[3] non sieno giustamente « relegate » nella prima sfera, cioè nel minimo grado della celeste beatitudine: esse furono anime virtuose, non c'è dubbio; ma perfettissime non furono: mancò loro quella eroica o divina virtù, che, secondo Aristotile, fa gli uomini divini: mancò loro l'esercizio di quel dono dello Spirito Santo che è la fortezza, e che fa il martire:[4] « in martyrio homo firmiter confirmatur in bono virtutis, dum fidem et justitiam non deserit propter imminentia pericula mortis, quae etiam in quodam certamine particulari a persecutoribus imminent ».[5] Perciò Beatrice ricorda a Dante l'eroica virtù di Muzio Scevola e il martirio di San Lorenzo.

Nella seconda sfera, Mercurio, appare a Dante Giustiniano. Non ricorderò, che fuggevolmente, al lettore l' umiltà che traspare dal non breve discorso di Giustiniano. Fu « per voler del primo Amore », cioè per ispirazione dello Spirito Santo, che s'accinse all'opera di riordinare le leggi: quest' « alto lavoro » gli fu ispirato da Dio. Egli stesso dice a Dante il perchè del suo apparire nella « picciola stella » di Mercurio: l'aver operato il bene per desiderio d'onore e di fama: egli stesso adunque confessa che il suo desiderio *disviò*. Ma anche tra questo *disviare* (pure prescindendo dall' umile confessione ch'ei ne fa), e l'essere Giustiniano un ambizioso, come lo chiama lo Scartazzini, ci corre. — Dallo stesso Giustiniano Dante è informato che in Mercurio è anche « la luce di Romeo, persona umile e peregrina ». Non giurerei che quell' *umile* non valga qui *persona di bassi natali*; quantunque il Postillatore Cassinese e Pietro di Dante dicano Romeo « vir nobilis »; ad ogni modo, umile certamente, nel senso morale, fu questo Romeo, che, dopo aver

[1] Votum e Deo factum est maxime obligatorium. San Tomm., *Summae theol.*, II, II, 88, 3°.

[2] Cfr. San Tomm., *op. cit.*, II, II, 88 e 189.

[3] Veramente Costanza fu solo del corpo, non della mente, monaca, come scrive il Villani: Dante seguì un'erronea tradizione.

[4] Martyrium est actus fortitudinis (*op. cit.*, II, II, 124, 2).

[5] *Op. e loc. cit.*

fatto tanto in pro' del suo signore, lasciò, « povero e vetusto », la corte, riducendosi a mendicare. Or se ricordiamo che il dono del timore corrisponde alla prima beatitudine evangelica, « beati pauperes spiritu »; e che l'uno e l'altra s'oppongono alla superbia; se consideriamo che Giustiniano simboleggia senza alcun dubbio la povertà di spirito, nel senso che le dà Sant'Agostino (« exinanitio inflati et superbi spiritus »), e che Romeo, con non minore evidenza, la rappresenta nel senso che le dànno Sant'Ambrogio e San Girolamo (« abjectio temporalium rerum »), possiamo concludere che nella sfera di Mercurio appaiono a Dante quei beati, in cui rifulse questo, che è il minimo de' doni dello Spirito Santo, il timor di Dio.[1]

Certamente s'obietterà: ma Dante dice ben chiaro chi fossero gli spiriti che gli apparvero nella sfera di Mercurio: « quegli spirti che son stati attivi, perchè onore e fama gli succeda »; or come si conciliano le vostre con le parole di Dante? — Sant'Agostino (*De Civ. Dei*, 5, cap. 14), citato da San Tommaso,[2] scrive: « hoc vitium, scilicet amor humanae laudis, tam inimicum est piae fidei, si maior in corde sit cupiditas gloriae, quam Dei timor vel amor, ut diceret Dominus (Ioann., 5): quomodo potestis credere gloriam ad invicem expectantes, et gloriam quae a solo Deo est non quaerentes? ». E San Tommaso:[3] « timor excludit principium superbiae; propter quod datur contra superbiam ». Dunque il timor di Dio combatte la superbia e tiene in certi limiti la vanagloria, che dalla superbia s'origina:[4] sicchè le anime, che apparvero a Dante nella sfera di Mercurio, se, com'esse stesse confessano, furono attive per amor di fama e d'onore, è necessario ritenere che esercitassero il dono dello Spirito santo, onde la lor passione è tenuta in quei giusti limiti, entro cui non è peccato:[5] e questo dono è il timor di Dio; se così non fosse, non sarebbero entrate in Paradiso. — Ma qualcuno obietterà ancora: o questo, che voi aggiungete, non poteva Dante aggiungerlo egli stesso? Poteva; ma forse gli piacque celare alquanto il sostrato teologico della sua terza cantica; poi-

[1] [illegible] dello Scartazzini (*Commento lips.*, [illegible]). Perchè Dante pone il suo Romeo nel cielo di M[illegible]

[2] San Tomm., *Summ. theol.*, II. II, 132, 3°.

[3] *Op. cit.*, II, II, 19, 9°.

[4] *Op. cit.*, II, II, 132, 4°.

[5] « Non est peccatum [illegible] quod aliquis velit bona opera sua ab aliis approbari ... et ideo appetitus gloriae de se non nominat aliquid vitiosum; [illegible] gloriae vitium importat, nam quodlibet [illegible] ». San Tomm., *Summ. theol.*, II, II, 132, 1°.

chè, infine, ei scriveva un poema; o se si vuole, un trattato, ma in forma poetica: forse pensò anche qui che a nobile ingegno è bello lasciare un po' di fatica. Non aveva già scritto, a proposito di parte della struttura morale del Purgatorio, « tacciolo, acciò che tu per te ne cerchi »?

Nella terza sfera, Venere, appaiono a Dante Carlo Martello, Cunizza da Romano e Folco; e da quest'ultimo gli è additata, come sua vicina, Raab. Che Carlo Martello fosse dedito agli amori, oltre a dirlo alcuni degli antichi commentatori, lo dice la compagnia in cui si trova; Cunizza apprende essa stessa a Dante che appare nella sfera di Venere, perchè « la vinse il lume d'esta stella »; Folco dichiara che Didone non arse d'amore più di lui, finchè si convenne all'età giovanile; infine, è noto, dal libro di Giosuè, chi fosse Raab. Ma cercando meglio, un'altra nota caratteristica, oltre la propensione agli amori, ci verrà fatto di rintracciare in questi quattro spiriti beati. Carlo Martello dice a Dante: se fossi vissuto più a lungo « molto sarà di mal che non sarebbe »: questa non può essere una vanteria; chè « spirto beato non potrìa mentire »: così pure non si sarà falsamente vantato affermando che Dante ebbe ragione d'amarlo (« che se *fosse* giù stato *ei gli* mostrava Del *suo* amor più oltre che le fronde »): infine, se si vanta che i vespri siciliani non sarebbero stati, lui vivo; se rimprovera al fratello l'avarizia, tutto ciò non può essere, se non perchè veramente ei si sentiva animato da un forte sentimento di pietà; prendendo la parola pietà sì nel senso che le si dà comunemente (« dolersi del male altrui », DANTE, *Conv.*, II, 11), sì nel senso classico (« cole pietatem, quae quum sit magna in parentibus et propinquis, tum in patria maxima est », CIC., *Som. Scip.*), sì nel senso teologico (« donum quo aliquis propter reverentiam Dei bonum operatur ad omnes pietas nominatur ». SAN TOMM., *Summa theol.*, I, II, 68, 4°). Parimenti Cunizza da più commentatori antichi è detta pia, benigna, misericordiosa; e specialmente è lodata d'aver avuto compassione delle sventure cagionate dal fratello; e che i commentatori dicano il vero, è una prova il suo testamento, col quale restituì la libertà agli uomini di masnada del fratello e del padre: le stesse sue parole a Dante, con le quali profetizza le sventure delle native contrade, mostrano la sua pietà nel triplice senso a cui s'è accennato per Carlo Martello. Quanto all'abate e vescovo Folco, dovette a Dante esser noto che perseguitò « con tutte le sue forze avari ed usurai »; che spese « le ricchezze donategli, in vantaggio della cultura e delle arti, della religione e dei poverelli »; che « rigido nell'esigere le decime ei fu scrupoloso nell'adoperarle

fatto tanto in pro' del suo signore, lasciò, « povero e vetusto », la corte, riducendosi a mendicare. Or se ricordiamo che il dono del timore corrisponde alla prima beatitudine evangelica, « beati pauperes spiritu »; e che l'uno e l'altra s'oppongono alla superbia; se consideriamo che Giustiniano simboleggia senza alcun dubbio la povertà di spirito, nel senso che le dà Sant'Agostino (« exinanitio inflati et superbi spiritus »), e che Romeo, con non minore evidenza, la rappresenta nel senso che le dànno Sant'Ambrogio e San Girolamo (« abjectio temporalium rerum »), possiamo concludere che nella sfera di Mercurio appaiono a Dante quei beati, in cui rifulse questo, che è il minimo de' doni dello Spirito Santo, il timor di Dio.[1]

Certamente s'obietterà: ma Dante dice ben chiaro chi fossero gli spiriti che gli apparvero nella sfera di Mercurio: « quegli spirti che son stati attivi, perchè onore e fama gli succeda »; or come si conciliano le vostre con le parole di Dante? — Sant'Agostino (*De Civ. Dei*, 5, cap. 14), citato da San Tommaso,[2] scrive: « hoc vitium, scilicet amor humanae laudis, tam inimicum est piae fidei, si maior in corde sit cupiditas gloriae, quam Dei timor vel amor, ut diceret Dominus (IOANN., 5): quomodo potestis credere gloriam ad invicem expectantes, et gloriam quae a solo Deo est non quaerentes? ». E San Tommaso:[3] « timor excludit principium superbiae; propter quod datur contra superbiam ». Dunque il timor di Dio combatte la superbia e tiene in certi limiti la vanagloria, che dalla superbia s'origina:[4] sicchè le anime, che apparvero a Dante nella sfera di Mercurio, se, com'esse stesse confessano, furono attive per amor di fama e d'onore, è necessario ritenere che esercitassero il dono dello Spirito santo, onde la lor passione è tenuta in quei giusti limiti, entro cui non è peccato:[5] e questo dono è il timor di Dio; se così non fosse, non sarebbero entrate in Paradiso. — Ma qualcuno obietterà ancora: o questo, che voi aggiungete, non poteva Dante aggiungerlo egli stesso? Poteva; ma forse gli piacque celare alquanto il sostrato teologico della sua terza cantica; poi-

[1] Col che è risposto alla domanda dello SCARTAZZINI (*Commento lips.*, [illegible]): perchè Dante pone il suo Romeo nel cielo di Mercurio?

[2] SAN TOMM., *Summae theol.*, II, II, 132, 3°.

[3] *Op. cit.*, II, II, 19, 9°.

[4] *Op. cit.*, II, II, 132, [illegible]

[5] « Non est peccatum quod aliquis velit bona opera sua ab aliis approbari . . . et ideo appetitus gloriae de se non nominat aliquid vitiosum; sed appetitus inanis vel vanae gloriae vitium importat, nam quodlibet vanum appetere vitiosum est ». SAN TOMM., *Summae theol.*, II, II, 132, 1°.

chè, infine, ei scriveva un poema; o se si vuole, un trattato, ma in forma poetica: forse pensò anche qui che a nobile ingegno è bello lasciare un po' di fatica. Non aveva già scritto, a proposito di parte della struttura morale del Purgatorio, « tacciolo, acciò che tu per te ne cerchi »?

Nella terza sfera, Venere, appaiono a Dante Carlo Martello, Cunizza da Romano e Folco; e da quest'ultimo gli è additata, come sua vicina, Raab. Che Carlo Martello fosse dedito agli amori, oltre a dirlo alcuni degli antichi commentatori, lo dice la compagnia in cui si trova; Cunizza apprende essa stessa a Dante che appare nella sfera di Venere, perchè « la vinse il lume d'esta stella »; Folco dichiara che Didone non arse d'amore più di lui, finchè si convenne all'età giovanile; infine, è noto, dal libro di Giosuè, chi fosse Raab. Ma cercando meglio, un'altra nota caratteristica, oltre la propensione agli amori, ci verrà fatto di rintracciare in questi quattro spiriti beati. Carlo Martello dice a Dante: se fossi vissuto più a lungo « molto sarà di mal che non sarebbe »: questa non può essere una vanteria; chè « spirto beato non potrìa mentire »: così pure non si sarà falsamente vantato affermando che Dante ebbe ragione d'amarlo (« che se *fosse* giù stato *ei gli* mostrava Del *suo* amor più oltre che le fronde »): infine, se si vanta che i vespri siciliani non sarebbero stati, lui vivo; se rimprovera al fratello l'avarizia, tutto ciò non può essere, se non perchè veramente ei si sentiva animato da un forte sentimento di pietà; prendendo la parola pietà sì nel senso che le si dà comunemente (« dolersi del male altrui », DANTE, *Conv.*, II, 11), sì nel senso classico (« cole pietatem, quae quum sit magna in parentibus et propinquis, tum in patria maxima est », CIC., *Som. Scip.*), sì nel senso teologico (« donum quo aliquis propter reverentiam Dei bonum operatur ad omnes pietas nominatur ». SAN TOMM., *Summa theol.*, I, II, 68, 4⁰). Parimenti Cunizza da più commentatori antichi è detta pia, benigna, misericordiosa; e specialmente è lodata d'aver avuto compassione delle sventure cagionate dal fratello; e che i commentatori dicano il vero, è una prova il suo testamento, col quale restituì la libertà agli uomini di masnada del fratello e del padre: le stesse sue parole a Dante, con le quali profetizza le sventure delle native contrade, mostrano la sua pietà nel triplice senso a cui s'è accennato per Carlo Martello. Quanto all'abate e vescovo Folco, dovette a Dante esser noto che perseguitò « con tutte le sue forze avari ed usurai »; che spese « le ricchezze donategli, in vantaggio della cultura e delle arti, della religione e dei poverelli »; che « rigido nell'esigere le decime ei fu scrupoloso nell'adoperarle

secondo lo spirito che le aveva istituite: *quae sunt pauperum Dei* ».[1] Che se i moderni gli rimproverano l'essere stato « zelantissimo nel perseguitare gli eretici albigesi » (Casini), pari rimprovero non potè fargli Dante, che zelo maggiore esaltò in San Domenico: dovette anzi pur questo sembrargli segnalato atto di pietà, poichè, dal punto di vista teologico, ben può dirsi anche per gli eretici: « qui vive la pietà quando è ben morta »; vale a dire, la pietà, nel senso di devozione, sentimento religioso, ossequio ai divini voleri, è viva qui, quando è ben morta la pietà, nel senso di compassione per chi soffre.[2] — Che dire infine di Raab? Gli esploratori di Giosuè nascose sul tetto della casa; ed ai messi del re di Gerico, che li cercavano, rispose, con pietosa menzogna, ch'erano usciti: salita indi sul tetto, e riconosciuta la potenza del Dio d'Israele, chiese agli esploratori che le giurassero, per la benignità da lei usata verso di loro, che, entrando vincitori in Gerico, avrebbero risparmiata la vita di suo padre, di sua madre, de' suoi fratelli, delle sue sorelle e di tutti i loro: gli esploratori lo giurarono; e, poichè la casa era sulle mura della città, essa li calò con una fune dalla finestra, e furono salvi. Quale più segnalato esempio di pietà, nel triplice senso già ricordato, che questo della meretrice di Gerico? — Sicchè possiamo concludere che nella terza sfera, Venere, appaiono a Dante le anime di coloro, in cui rifulse il secondo dono dello Spirito santo, la pietà, al quale corrisponde la seconda beatitudine evangelica, « beati mites ».

Anche qui certamente, qualcuno obietterà: ma Dante fa dire a Cunizza: « qui rifulgo perchè mi vinse il lume d'esta stella »; e a Folco: « questo cielo di me s'imprenta com'io fei di lui; che più non arse la figlia di Belo » ecc.: egli dunque accenna bensì agli amori di questi beati, ma per nulla alla loro pietà. — Poichè la pietà « è una nobile disposizione d'animo, apparecchiata di ricevere amore, misericordia e altre caritative passioni »,[3] piacque a Dante accennar la passione dell'amore ond'arsero Cunizza e Folco, anzichè la nobile disposizione d'animo, mercè la quale siffatta passione si sviluppò; gli piacque d'accennare, direi quasi metonimicamente, l'effetto per la causa, per le stesse ragioni, forse, per le quali gli piacque dir de' beati in Mercurio, che furono attivi per desiderio d'onore, anzichè dire che rifulse in essi il dono dello Spirito Santo,

[1] [illegible] di N. Zingarelli, *La personalità sto-* [illegible] *Bullettino della soc. dant. it.*, N. S., vol. IV, pag. 76.

[2] [illegible] XXXI *Le* [illegible] *di Dante innanzi a Geri del Bello*. [illegible]

il timor di Dio, mercè il quale la lor passione fu tenuta in quei giusti limiti, entro cui non è peccato.

Nella quarta sfera, Sole, si mostra a Dante una duplice corona di beati, che i commentatori chiamano spiriti sapienti. Ciò non è esatto dal punto di vista de' doni dello Spirito Santo: i dottori della Chiesa applicarono tutto il loro ingegno alle cose della fede: ora, « scire quod credendum sit pertinet ad donum scientiae ».[1] Però il dono della scienza infonde il retto giudizio, non solo *circa credenda*, ma anche *circa agenda*;[2] sicchè, se il primo aspetto, diciamo così, di questo dono è, nella sfera del sole, rappresentato dai sacri dottori; il secondo è rappresentato da Salomone, che « chiese senno » sol per ben governare; chiese cioè che fosse perfezionata la sua ragion pratica per il retto giudizio *circa agenda* nelle cose del suo regno. Nella quarta sfera, adunque, si mostrano a Dante le anime di quei beati in cui rifulse il quarto dono dello Spirito Santo, la scienza; al quale dono, come si è detto, corrisponde la quarta beatitudine evangelica, « beati qui lugent ».

Nella quinta sfera, Marte, appaiono a Dante Cacciaguida, Giosuè, Giuda Maccabeo, Carlomagno, Orlando, Guglielmo d'Oringa, Rinoardo, Goffredo di Buglione e Roberto Guiscardo: tutti martiri[3] e paladini della fede. È facile riconoscere che in questi beati rifulse il dono della *fortitudo*, al quale dono, si ricordi, corrisponde la quarta beatitudine evangelica, « beati qui esuriunt et sitiunt justitiam ».

Nella sesta sfera, Giove, appaiono a Dante Davide, Traiano, Ezechia, Costantino, Guglielmo il Buono e Rifeo. A Davide peccatore fu direttamente ispirato da Dio che facesse penitenza (Re, II, 12): Traiano fu, per le preghiere di San Gregorio, miracolosamente liberato dall' Inferno; « tornò all'ossa », e « credendo s' accese in tanto fuoco », che, quando morì la seconda volta, fu degno del Paradiso: ad Ezechia infermo il profeta Isaia annunziò la morte; Ezechia rivolse calde preghiere al Signore; e gli furono concessi altri quindici anni di vita e la guarigione d' un' incurabile infermità; onde poscia esclamava a Dio: « Tu autem eruisti animam meam, ut non periret » (Isaia, 38): a Costantino, il giorno innanzi la battaglia presso Roma, ove sconfisse Mazenzio, apparve « in cielo sopra il sole una croce di luce, ed appresso le seguenti parole: Con questa va a vincere »; e « nella seguente notte apparendogli

[1] San Tomm., *Summa theol.*, II, II, 9, 2°.

[2] *Op. cit.*, II, II, 9, 3°.

[3] « E venni dal martirio a questa pace », dice Cacciaguida

[illegible] gli disse, che di questa bandiera valendosi egli vincerebbe. Nulla di più occorse, perchè Costantino, fatti chiamare de' sacerdoti cristiani, ed esposto loro quanto aveva veduto, imparasse a conoscere la venerazione dovuta alla Croce santificata da Gesù Cristo; e dal culto de' falsi Dii passasse alla pura e santa Religione de' Cristiani »; [1] a Rifeo « di grazia in grazia » svelò Dio stesso il mistero della nostra redenzione. Insomma tutti questi spiriti (poichè è lecito dedurre che anche di Guglielmo il Buono dovè Dante sapere o immaginare che qualche miracolo lo salvasse), tutti questi spiriti della sesta sfera furono salvi per un aiuto diretto, per un miracolo di Dio: ma « per donum consilii . . . homo dirigitur quasi consilio a Deo accepto », [2] e « consilium proprie est de his quae sunt utilia ad finem »; [3] dunque possiamo concludere che nella sfera di Giove appaiono a Dante quei beati in cui rifulse il quinto dono dello Spirito Santo, il consiglio, al quale corrisponde la quinta beatitudine evangelica, « beati misericordes ».

Ma qui prevedo un'altra obiezione: se in Giove appaiono i beati che rifulsero per il dono del consiglio, e al consiglio corrisponde la misericordia, com'è che Dante, a proposito di questi beati, piuttosto che di misericordia, parla di giustizia? Infatti, li dispone per modo da indicare le parole « *diligite iustitiam* »; fa dire all'aquila: « per esser giusto e pio son io qui esaltato a questa gloria »; e infine egli stesso, rivolgendosi a Giove, esclama: « O dolce stella, quali e quante gemme Mi dimostraron che nostra giustizia Effetto sia del ciel che tu ingemme ». — Nell'attribuire le beatitudini ai doni, insegna San Tommaso, due modi possono tenersi: o si considerano le cause delle beatitudini; e secondo questo modo, che è quello seguito da Sant'Agostino, s'attribuiscono al timor di Dio la povertà di spirito, alla pietà la mansuetudine, alla scienza il lutto, alla fortezza la giustizia, al consiglio la misericordia, ecc.; o si considera l'uniformità della materia; e, secondo quest'altro modo, tutte le prime cinque beatitudini possono attribuirsi alla scienza e al consiglio « tamquam dirigentibus ». [4] L'aver dunque Dante parlato di giustizia, piuttosto che di misericordia, a proposito di Giove, non esclude punto che in Giove appaiano premiate le anime che ebbero il dono del consiglio.

Nella settima sfera, Saturno, appaiono a Dante San Pier Damiano, San Benedetto, San Macario e San Romualdo. Sono tutti

[1] [illegible] II. 232.
[2] [illegible] II. II. 52. 1°.
[3] *Op. cit.*, II. II. 52. 4°.
[4] [illegible]

spiriti che trascorsero la vita *contenti ne' pensier contemplativi.* E poichè, come s'è detto innanzi, il dono dell' intelletto reca a perfezione la ragione speculativa per la conoscenza della verità;[1] e « principaliter ad vitam contemplativam pertinet contemplatio divinae veritatis;[2] e « ultima perfectio humani intellectus est veritas divina: aliae autem veritates perficiunt intellectum in ordine ad veritatem divinam »;[3] diremo che nella settima sfera, Saturno, appaiono a Dante le anime di coloro, in cui rifulse il sesto dono dello Spirito Santo, l' intelletto, al quale dono corrisponde la sesta beatitudine evangelica, « beati mundo corde ».

Nell'ottava sfera, stelle fisse, appaiono a Dante San Pietro, San Giacomo, San Giovanni, Adamo, la Vergine Maria e Cristo.[4] Chi consideri che gli Apostoli furono tutti ripieni dello Spirito Santo e per diretta ispirazione dello Spirito Santo e parlarono e scrissero; che in Adamo, creato immediatamente da Dio, e in Cristo venne infuso quanto di lume può avere l'umana natura; e che Cristo è detto anzi *sapientia Patris,*[5] *somma sapienza*; che « non est disputandum quin Beata Virgo acceperit excellenter donum sapientiae, secundum quod conveniebat conditioni ipsius »;[6] chi consideri tutto ciò dovrà riconoscere, e senz'ombra di dubbio, che nel cielo stellato si mostrano a Dante le anime[7] di coloro, in cui rifulse il dono della sapienza, al quale corrisponde la settima beatitudine evangelica, « beati pacifici ».

Ma non sarà inutile aggiungere alcune sentenze di San Tommaso, relative al dono della sapienza: « ad sapientiam pertinet considerare causam altissimam, per quam certissime de aliis judicatur, et secundum quam omnia ordinari oportet. Causa autem altissima dupliciter accipi potest: vel simpliciter, vel in aliquo genere: ille ergo qui cognoscit causam altissimam in aliquo genere, et per eam potest de omnibus, quae sunt illius generis, judicare et ordinare, dicitur esse sapiens in illo genere . . . ille autem qui co-

---

[1] Per la differenza tra scienza, intelletto e sapienza: cfr. San Tomm., *op. cit.*, II. II. 8, 6°

[2] *Op. cit.*, II. II. 180, 4° *circa med.*

[3] *Op. e loc. cit.* in fin.

[4] Veramente in questa sfera appare a Dante anche l'arcangelo Gabriele; ma è per un privilegio di questo arcangelo, se egli *si gira* anche qui intorno a Maria (Cfr. *Par.*, XXXII, 88-96): la sfera, ove appaiono a Dante le celesti gerarchie, è il primo mobile.

[5] San Tomm., *Summae theol.*, I, 39, 7°.

[6] *Op. cit.*, III, 27, 5°

[7] Qui fo mia un'osservazione del Galassini, *op. cit.*, [illegible] canto XVIII non si parla di Cristo Dio, ma soltanto di Cristo [illegible]

gnos[illegible] causam altissimam simpliciter, quae est Deus, dicitur sapiens simpliciter, in quantum per regulas divinas omnia potest judicare et ordinare. Hujusmodi autem judicium consequitur homo per Spiritum Sanctum ».[1]

Infine, ricorderò che in questa ottava sfera, ove ha sua sede, per così dire, l'altissimo tra i doni dello Spirito santo, il Poeta è esaminato sulla fede, sulla speranza e sulla carità, le tre virtù teologali, che, come s'è detto, si presuppongono ai doni, quasi radici di essi.

IV. — *Seconda base teologica del Paradiso di Dante. Il primo mobile e l'Empireo.*

San Tommaso distingue tre cieli: il cielo di luce, detto Empireo; il cielo diafano, detto cielo aqueo o cristallino; il cielo parte lucido e parte diafano, detto cielo sidereo, che si divide in otto sfere, cioè la sfera delle stelle fisse e le sette sfere dei pianeti.[2] Noi adunque abbiamo finora percorso quest'ultimo cielo: ci resta da esaminare gli altri due, il cristallino, o primo mobile, e l'Empireo. Ma per metter tra loro in relazione tutt'e tre questi cieli, ci occorre ancora prender le mosse da San Tommaso.[3] Oltre il senso proprio, la parola *cielo* ha pure un senso metaforico; onde, per primo, secondo e terzo cielo possono intendersi tre specie di visioni del mondo superiore, secondo l'ordine delle potenze conoscitive: primo cielo adunque si dice la visione corporale, che avviene mercè il senso;[4] secondo cielo, la visione immaginaria; terzo cielo, la visione intellettuale. Tipo della prima specie di visione è quella del re Baldassarre (Daniele, 5), che, stando a convito, vide una mano, che scriveva sulla parete la nota profezia della sua fine. Or è senza dubbio che la visione delle prime otto sfere, o, per dirla con San Tommaso, del primo cielo, narrataci da Dante, è appunto di questa specie: e lo dice chiaramente la stessa Beatrice, che dell'apparir de' beati nelle varie sfere assegna questa ragione (*Par.*, IV, 37-42):

[1] San Tomm., *Summa theol.*, II, II, 15, 1.
[2] *Op. cit.*, I, [illegible].
[3] *Op. cit.*, II, II, 175, [illegible].
[4] « Quae [illegible] et corporis sensibus exhibetur ». Sant'Agost., [illegible] III, *De Genesi ad Litteram*, Lib. XII, cap. VII.

Qui si mostrarò, non perchè sortita
sia questa spera lor, ma per far segno
della celestial, che ha men salita.
Cosi parlar conviensi al vostro ingegno;
però che solo da sensato, apprende
quel che fa poscia d'intelletto degno.

Sicchè possiamo dire che abbiamo finora esaminata la visione corporale che Dante ebbe del Paradiso.

Tipo della seconda specie di visione del mondo superiore (l'immaginaria) son le visioni d'Isaia e di San Giovanni. Isaia narra (Isaia, 6) d'aver visto Dio sul trono, d'avergli parlato e d'averne udita la voce; d'aver visti i Serafini, de' quali ciascuno aveva sei ali; e d'averli uditi cantare: « Santo, santo è il signor degli eserciti; tutta la terra è piena della sua gloria »: e d'aver visto uno de' Serafini volare a lui e accostargli alla bocca un carbone acceso, dicendogli: « la tua iniquità sarà rimessa, il tuo peccato sarà purgato ». E parimenti San Giovanni racconta (*Apocalisse*, I) d'aver udita un giorno, essendo egli in ispirito, una gran voce dietro di sè, che diceva: « io sono l'Alfa e l'Omega, il primo e l'ultimo ». E voltatosi, San Giovanni vide sette candelabri d'oro, e in mezzo ad essi « uno somigliante ad un figliuol d'uomo, vestito d'una veste lunga fino ai piedi, e cinto d'una cintura d'oro alle mammelle. E il suo capo e i suoi capelli eran candidi, come lana bianca, a guisa di neve; e i suoi occhi somigliavano una fiamma di fuoco. E i suoi piedi eran simili a del calcolibano, a guisa che fossero stati infocati in una fornace; e la sua voce era come il suono di molte acque. Ed egli aveva nella sua man destra sette stelle; e dalla sua bocca usciva una spada a due tagli, acuta; e il suo sguardo era come il sole, quando egli risplende nella sua forza » ecc.[1] Ma non si può citar tutta l'*Apocalisse*. Basti dire che tutto è figura (della divinità, de' suoi attributi, de' suoi flagelli, de' suoi angeli, de' sacramenti, ecc.) quanto appare nella sua visione a San Giovanni; com'è figura tutto quello che nella sua visione appare ad Isaia. Or vediamo che cosa apparve a Dante nel primo mobile: un punto, che raggiava lume; e intorno ad esso nove cerchi di foco concentrici, che giravano più o meno rapidi, secondo che più o meno eran vicini al punto stesso: il punto era figura della divina essenza; i nove cerchi, delle tre celesti gerarchie. Non è dunque la visione, che Dante ha nel primo mobile, precisamente della stessa specie, che quelle d'Isaia e di San Giovanni? Sicchè possiamo con-

[1] Traduz. del Diodati.

cludere che nel primo mobile, o cielo cristallino, Dante sperimenta la seconda specie di visione del mondo superiore, che i teologi chiamano visione immaginaria, o, per metafora, secondo cielo; per la qual visione, come scrive Sant'Agostino,[1] « quaedam similitudines corporum videntur ». Essa però si riconnette con la prima specie di visione: poichè l'apparire, nel primo mobile, delle tre gerarchie celesti, vale a dire degli angeli tutti, è anche per dimostrare sensibilmente che il loro è il maggior grado di beatitudine: « supremi homines subduntur etiam infimis angelorum; quod patet per id, quod Dominus dicit, MATT. II: Inter natos mulierum non surrexit major Joanne Baptista: sed qui minor est in regno coelorum, major est illo ».[2] Oltre a ciò, i doni dello Spirito Santo si riconnettono nella carità; e il primo mobile, ove appaiono a Dante i nove ordini d'*amori angelici*, ben può dirsi il cielo ove la carità massimamente trionfa.

Tipo della terza specie di visione (la intellettuale) è quella di San Paolo, che nel cap. XII della sua *Epistola ad Corinthios* narra d'essere stato rapito sino al terzo cielo (egli stesso non sa se col corpo, o senza), e d'aver visto il Paradiso, e d'aver udite arcane parole, che non è lecito ad uomo il ridire: vide, cioè, secondo la interpetrazione di Sant'Agostino,[3] l'essenza divina. Non altrimenti Dante congiunse nell'Empireo « l'aspetto suo col valore infinito »; ma il suo vedere fu maggiore « che il parlar nostro che a tal vista cede ». Possiam dire adunque che nell'Empireo Dante sperimenta la terza specie di visione del mondo superiore, che i teologi chiamano visione intellettuale, o, per metafora, terzo cielo.

Ma *cieli*, nel senso figurato, possono anche dirsi, come insegna San Tommaso,[4] tre gradi di conoscenza delle cose celesti: primo cielo, la conoscenza de' corpi celesti; secondo cielo, la conoscenza de' celesti spiriti; terzo cielo, la conoscenza dello stesso Dio. E poichè Dante sale dapprima alle sette sfere dei pianeti e al cielo stellato; indi al primo mobile, ove gli appaiono, in figura di cerchi concentrici, le tre gerarchie angeliche, e ne apprende da Beatrice la creazione; infine, all'Empireo, ove contempla la divinità; possiamo anche dire, che, attraverso i tre cieli, Dante acquista appunto questi tre gradi di conoscenza delle cose celesti, che per me-

[1] [illegible] XII [illegible] VII [illegible] cit. da SAN TOMM., *Summae theol.*, II. II. 175, 4°.

[2] [illegible] I. 117, 2°.

[3] [illegible] II. II. 175, 3°.

[4] [illegible]

tafora si dicono cieli; cioè, conoscenza de' corpi celesti, conoscenza de' celesti spiriti, conoscenza di Dio.

V. — *I doni dello Spirito Santo in rapporto ai cieli, alle scienze e alle tre gerarchie.*

Come s'è accennato a proposito del Biagioli, Dante (*Conv.*, II, XIV) paragona i cieli alle scienze: trattandosi, in quel paragone, de' cieli materiali, non è il caso di assottigliarsi a dimostrare che le somiglianze notate da Dante tra le scienze e i cieli materiali persistano tra le scienze e i doni dello Spirito Santo, che han sede, per dir così, in questi cieli.

Ma come non fu creato da Dante l'ordine delle varie sfere nè quello de' doni dello Spirito Santo, così non fu creato da lui neppur l'ordine delle gerarchie angeliche:[1] nondimeno, tra queste, secondo la distinzione di Dionisio (o di qual altro si sia l'autore del *De coelesti hierarchia*), che è quella seguìta da Dante nella *Commedia*, e il carattere, dirò così, morale, dato dai doni dello Spirito Santo alle sfere che son mosse dalle tre gerarchie, la relazione c'è, e incontestabile. Il primo ordine della più alta gerarchia, l'ordine dei Serafini, i quali hanno «*excellentiam ardoris*»,[2] muove il primo mobile, nel quale non appare premiato alcuno de' sette doni; ma Dante vi vede i nove *amori* angelici, in forma di cerchi concentrici, girarsi, per effetto d'amore, intorno al *punto*; gli appare, insomma, il *trionfo* della carità, che è la virtù nella quale i doni si connettono tra loro, e senza la quale nessun dono è possibile.[3] A tutta la più alta gerarchia poi appartiene la «consideratio finis»:[4] ora non c'è dubbio che allo stesso oggetto si riferiscano anche il dono della sapienza («ad sapientiam pertinet considerare causam altissimam» ecc.)[5] e quel dell'intelletto (onde la contemplazione),[6] che appaiono premiati nel cielo delle stelle fisse e nel cielo di Saturno, mossi rispettivamente dal secondo e dal terzo ordine della più alta ge-

[1] Cfr. *Il sistema dantesco dei cieli* ecc., del prof. A. Scrocca, Napoli, Errico e figlio, 1895, pagg. 15-18.

[2] San Tomm., *Summa theol.*, I, 108, 5ª. Per ciò che si riferisce alle gerarchie angeliche, seguo la *Somma teologica* [illegible] anche la *Somma contro i gentili*, III, LXXX.

[3] Cfr. § II.

[4] San Tomm., *op. e loc. cit.*, 6ª.

[5] Cfr. § III, *in fine*.

[6] Cfr. lo stesso § III, *poco più su*.

rarchia, cioè dai Cherubini, a cui s'attribuisce eccellenza di scienza, e dai Troni, che « immediate in Deo rationes divinorum operum cognoscere possunt ».[1] Alla media gerarchia appartiene la « dispositio universalis de agendis »:[2] e certo i doni del consiglio, della fortezza e della scienza, che appaiono premiati nelle sfere di Giove, di Marte e del Sole, mosse rispettivamente dalle Dominazioni, dalle Virtù e dalle Potestà (media gerarchia), si riferiscono a questo medesimo ordine d'idee. Si considerino le seguenti sentenze relative ai doni del consiglio, della fortezza e della scienza. Per il consiglio: « Est autem proprium rationali creaturae, quod per inquisitionem rationis moveatur ad aliquid agendum; quae quidem inquisitio *consilium* dicitur; et ideo Spiritus Sanctus dicitur per modum consilii creaturam rationalem movere ».[3] Per la fortezza: « Quandoque enim non subest potestati hominis, ut consequatur finem sui operis, vel evadat mala, seu pericula, cum quandoque ab eis opprimatur in morte: sed hoc operatur Spiritus Sanctus in homine, cum perducit eum ad vitam aeternam, quae est finis omnium bonorum operum, et evasio omnium periculorum: et hujus rei infundit quandam fiduciam menti Spiritus Sanctus, contrarium timorem excludens: et secundum hoc fortitudo donum Spiritus Sancti ponitur ».[4] Per la scienza: « oportet quod donum scientiae primo quidem et principaliter respiciat speculationem, in quantum scilicet homo scit quid fide tenere debeat: secundario autem se extendit etiam ad operationem, secundum quod per scientiam credibilium, et eorum quae ad credibilia consequuntur dirigimur in agendis ».[5] Evidente in ispecial modo, per ciò che si riferisce alla media gerarchia, è la relazione tra il dono della fortezza e le Virtù, che movono il cielo, ove la fortezza appare premiata; poichè il nome *Virtù* significa « quandam virilem et inconcussam fortitudinem, primo quidem ad omnes operationes divinas ei convenientes; secundo ad suscipiendum divina: et ita significat quod sine aliquo timore aggrediuntur divina, quae ad eos pertinent, quod videtur ad fortitudinem animi pertinere ».[6] All'ultima gerarchia appartiene l'« applicatio dispositionis ad effectum, quod est operis executio »;[7] e la pietà e il timor di Dio, che appaiono premiati nelle sfere di Venere

[1] [illegible]

[2] [illegible]

[3] *Op. cit.*, II, II, 52, 1°.

[4] [illegible]

[5] [illegible]

[6] *Ivi*, I, 108, 5°.

[7] [illegible]

di Mercurio, mosse rispettivamente dal primo e dal secondo ordine dell'ultima gerarchia, cioè dai Principati e dagli Arcangeli, è incontestabile che all'esecuzione dell'opera si riferiscono. Infatti, « donum quo aliquis, propter reverentiam Dei, bonum operatur ad omnes, pietas nominatur »;[1] e « ad donum timoris pertinet, quod aliquis recedat a delectationibus pravis propter Dei timorem ».[2] Nè manca la corrispondenza tra il carattere morale della sfera della Luna e l'infimo ordine dell'ultima gerarchia, da cui questa sfera è mossa, cioè gli Angeli: nella sfera della Luna appaiono a Dante anime, beate sì, ma non contraddistinte dalla prevalenza d'alcun dono: parimenti, l'ordine degli Angeli « nullam excellentiam supra communem manifestationem » *divinorum* « addit: et ideo a simplici manifestatione nominatur ».[3] Occorre appena rilevare, che come le anime che appaiono a Dante nella Luna, rappresentano l'infimo grado della celeste beatitudine (« questa sorte che par giù cotanto »), così gli Angeli costituiscono l'infimo ordine della celeste gerarchia.

Questa relazione, che mi pare sufficientemente dimostrata, tra i diversi ordini delle tre gerarchie e il carattere morale delle sfere, che, rispettivamente, da essi son mosse, dimostra forse anche un'altra cosa: perchè Dante, nella *Commedia*, seguisse la distinzione del pseudo-Dionisio, abbandonando quella che nel *Convivio*[4] aveva adottata.[5]

---

[1] Cfr. § III.

[2] San Tomm., *op. cit.*, I, II, 68, 4°.

[3] San Tomm., *op. cit.*, I, 108, 5°. Per maggior chiarezza, trascrivo ciò che precede il passo citato: « Angelus *nuntius* dicitur: omnes ergo coelestes spiritus, in quantum sunt manifestatores divinorum, angeli vocantur: sed superiores angeli habent quandam excellentiam in hac manifestatione, a qua superiores ordines nominantur: infimus autem angelorum ordo nullam excellentiam » ecc.

[4] *Trattato*, II, cap. VI.

[5] Lo Scartazzini (*Comm. lips.*, III, pag. 771, n. 135) spiega il cangiarsi di Dante nella *Commedia*, col suo ritorno a Beatrice, cioè alla fede; e il Casini: « nel poema egli volle sempre essere scrupolosamente ortodosso, anche ne' punti secondari ». Ma io non credo che nell'essersi *diviso* dal pseudo-Dionisio, per ciò che si riferisce alle celesti gerarchie, potesse Dante far questione di fede o d'ortodossia, quando un San Gregorio glie ne aveva dato l'esempio.

VI. — *I doni dello Spirito Santo in rapporto alla candida rosa apparsa a Dante nell'Empireo.*

È stata già notata [1] «la relazione tra quanto apparisce al Poeta nelle sfere, e quanto gli si mostra nella candida rosa»; ovvero «l'esatta corrispondenza tra la diversa altezza dei pianeti e quella dei cerchi della città celeste».[2] Io dimostrerò qualche cosa di più: che ne' beati visti da Dante in ciascun ordine di seggi della candida rosa rifulse quello stesso dono dello Spirito Santo, per il quale son beate l'anime ch'egli vide in ciascuna delle sfere corrispondenti, eccettuata, forse, quella della Luna. Che se s'aggiunga che anche il primo mobile, nel quale apparvero a Dante i nove ordini angelici, trova la sua corrispondenza nella candida rosa, questa apparirà una vera e propria sintesi di tutto il Paradiso, in quanto che vi si vedranno non solo riunite, ma anche disposte con lo stesso criterio che nelle singole sfere, l'una e l'altra «milizia di Paradiso».

Nel primo ordine di seggi della rosa, che corrisponde alla sfera delle stelle fisse (dono della sapienza) Dante rivede parecchi beati che già gli erano apparsi nella detta sfera: la Vergine Maria, Adamo, San Pietro, San Giovanni Evangelista: di nuovi beati vede San Giovanni Battista, Mosè, Sant'Anna e Santa Lucia. Che nel più gran profeta de' figli degli uomini, [3] in «quel Giovanni lo quale

[1] [illegible] *La candida rosa* in *Giorn. Dant.*, II, 153-[illegible] *Lettera XXVIII*, Ripatransone, Iaffei, 1880, pag. 17.

[2] Nega invece, e ricisamente, questa corrispondenza il Fornaciari [illegible] per le seguenti ragioni: 1ª nell'Empireo «le [illegible] *più di mille*, cioè quasi innumerabili»; e a que-[illegible] LI di questo volume, *Le soglie della rosa* [illegible] 2ª [illegible] in uno stesso grado anime «che differi-[illegible] speciali virtù»; e a quest'obiezione [illegible] che in questo paragrafo m'accingo a fare: 3ª nell'Empireo «la gradazione dei beati non si fa più coi criteri umani dell'etica o della teologia, ma con quel criterio divino della *grazia*, che rientra nell'oscura e impenetrabile dottrina della predestinazione»; la quale obiezione, in fondo, è giusta; ma non ha valore contro la dimostrazione che dell'impugnata corrispondenza farò io nelle pagine che seguono: perchè appunto «septem dona dicuntur septiformis gratia Spi-[illegible] *Christianae religionis arcana*, Venetiis, ex [illegible]

[3] [illegible] VII, 28.

precedette la verace luce »,[1] massimamente rifulse il dono della sapienza, è innegabile: ripieno dello Spirito Santo fin dall'utero di sua madre,[2] ei venne al mondo per illuminare coloro che giacevano nelle tenebre e nell'ombra della morte.[3] Sarebbe assai curioso che chi venne per illuminare altrui, chi precorse la *verace luce* e *l'eterna sapienza*, non si fosse segnalato, a preferenza d'ogni altro dono, per il dono della sapienza. Altrettanto manifesto è il dono della sapienza in Mosè, di cui si legge nel Deuteronomio:[4] « Et non surrexit propheta in Israel, sicut Moyses, quem nosset Dominus facie ad faciem »; in Mosè, che conferì a Giosuè lo spirito di sapienza, col solo imporre le mani su di lui.[5] In quanto a Sant'Anna, gli scrittori di cose bibliche ritengono fermamente che essa fosse stata istrutta dall'alto destino a cui era riserbata sua figlia; e ciò basta per poter dire che anch'essa rifulse per il dono della sapienza. E in quanto a Santa Lucia, simbolo della grazia illuminante, per i più; e per qualcuno (Biagioli), della stessa verità; in quanto la Santa Lucia, che, ferita a morte, preannunziò che finalmente le Chiese di Dio avrebbero avuta la pace; che Diocleziano e Massimiano sarebbero caduti dall'impero, e che i suoi concittadini le avrebbero resi gli onori de'santi,[6] nessun dubbio ci può essere che, per Dante, anche in lei prevalesse il dono della sapienza. Al qual proposito giova pure ricordare ch'ei chiamò Santa Lucia « nimica di ciascun crudele »: e *beati pacifici* è la beatitudine che corrisponde al dono della sapienza.

Nel secondo ordine di seggi della rosa, che corrisponde alla sfera di Saturno (dono dell'intelletto), Dante vede Eva e San Francesco. Eva fu, come Adamo, creata « sola virtute divina »:[7] se non che Adamo apparve a Dante nel cielo delle stelle fisse (dono della sapienza), e ricompare nel corrispondente ordine di seggi della rosa, cioè nel primo: Eva è nel secondo ordine di seggi, che corrisponde al cielo di Saturno (dono dell'intelletto). Oltre che a Dante dovè sembrare che chi indusse Adamo al peccato non meritasse lo stesso grado di beatitudine;[8] oltre a questo, sulla vita e

[1] *Vita nuova*, XXIV.
[2] *Vang.* cit., I, 15.
[3] *Vang.* cit., I, 79.
[4] XXXIV, 10.
[5] *Loc. cit.*, 9.
[6] *Atti greci dei santi* cit. dal Fornaciari, in *Studi su Dante*, Milano, Trevisini, 1883, pag. 18.
[7] San Tomm., *Summa theol.*, I, 92, 2°.
[8] « Peccatum mulieris fuit gravius quam peccatum viri ». San Tomm., *op. cit.*, II, II, 163, 1°.

sulla morte d'Eva nulla sappiamo dal *Genesi*; Dante perciò era libero di pensarla a suo modo circa il dono dello Spirito Santo che più propriamente fece beata l'*antica madre*: e forse gli piacque imaginare che, dopo il peccato, la sua vita di travagli e di miseria, che gli scrittori di cose bibliche ritengono sia stata una santa vita, trascorresse nella contemplazione, che appunto è frutto del dono dell'intelletto. E occorrerà dimostrare che prevalse il dono dell'intelletto in San Francesco, che, essendo ancora in abito secolare, colmò di stupore San Bernardo, che, nella sua stessa camera, potè vederlo tutta la notte immerso nell'orazione e nella contemplazione?[1] in San Francesco, che passò quaranta giorni e quaranta notti in un'isola del lago di Perugia, « in orazione, a contemplare le cose celestiali? »[2] che nella basilica di San Pietro, dopo lunga orazione, vide i due apostoli Pietro e Paolo, e con essi parlò:[3] che altra volta parlò con Cristo, con la Vergine e co' due Giovanni;[4] e un'altra ancora, pregando, udì una voce che gli prometteva la vita eterna;[5] e che, infine, sul monte della Vernia, contemplando la passione di Cristo, e « infiammandosi in questa contemplazione »,[6] ebbe da Gesù medesimo quell'ultimo sigillo, « che le sue membra due anni portarno »?

Nel terzo ordine di seggi della rosa, che corrisponde alla sfera di Giove (dono del consiglio), Dante vede Rachele, Beatrice e San Benedetto. Rachele è simbolo della contemplazione;[7] onde parrebbe che Dante avrebbe dovuto vederla nel secondo ordine di seggi, corrispondente alla sfera di Saturno, nella quale appaiono a Dante gli *spiriti contemplanti* (dono dell'intelletto): invece, è indiscutibile che nell'assegnare a Rachele il suo grado di beatitudine nella rosa, Dante non tenne conto di ciò che essa simboleggia per i teologi; poichè (prescindendo dalla corrispondenza dei gradi della rosa con le sfere) egli la collocò accanto a Beatrice, che certo uno spirito contemplante non è. E chi rifletta che Rachele fu due volte gravida per virtù di miracolo; e che, se non fosse stata siffatta miracolosa fecondità, forse, per l'invidia che portava alla sua feconda sorella,[8] chi sa se si sarebbe salvata; chi rifletta tutto ciò non

[1] *Fioretti di San Francesco*, cap. II.
[2] *Fioretti di San Francesco*, cap. VII.
[3] *Op. cit.*, cap. XIII.
[4] *Op. cit.*, cap. XVII.
[5] *Op. cit.*, cap. XIX.
[6] *Op. cit.*, *Della terza considerazione delle sacre Istimate.*
[7] San Tommaso, *op. cit.*, II. II. 179, 2 e Dante, *Purg.*, XXVII, 101-108.
[8] *Genesi*, XXXI, 1.

stenterà a persuadersi che Dante ebbe le sue buone ragioni per ritenere che nell' «antica Rachele» prevalesse il dono del consiglio; per modo che, se gli fosse apparsa in una delle sfere, essa gli sarebbe apparsa in quella di Giove, in compagnia di Davide, Traiano, Ezechia ecc., tutti salvi per un aiuto diretto, per un miracolo di Dio.[1] In quanto a Beatrice, a proposito de' versi 67 e 68 del canto XXXI del *Paradiso*,

> e se riguardi ben nel terzo giro
> del sommo grado, tu la rivedrai.

l'Andreoli scriveva: «Ma perchè giusto nel terzo? solo il Poeta avrebbe potuto dircelo». Ed è lui, infatti, che ce lo dice, se non nel Poema altrove:[2] «Se lo tre è fattore per sè medesimo del nove, e lo fattore per se medesimo de li miracoli è tre, cioè Padre e Figlio e Spirito Santo, li quali sono tre ed uno, questa donna fue accompagnata da questo numero del nove, a dare ad intendere ch'*ella era uno nove, cioè uno miracolo*, la cui radice, cioè del miracolo, è solamente la mirabile Trinitade». Essendo adunque un nove, cioè un miracolo; se già non fosse apparsa a Dante nel Paradiso terrestre, per essergli guida, in vece di Virgilio, nel resto del viaggio; Beatrice gli sarebbe apparsa nella sfera di Giove, che potremmo dire la sfera del miracolo. Ma, oltracciò, al dono del consiglio, corrisponde, tra le beatitudini evangeliche, la misericordia; e ognuno sa con che misericordiosa premura, per l'invito di Santa Lucia, Beatrice volasse a soccorrer Dante; e con che lagrime assicurasse al suo fedele quell'efficacissimo aiuto, che fu Virgilio. Una grave difficoltà ci si presenta per San Benedetto: Dante lo ha già visto in Saturno: com'è che lo rivede poi nel terzo ordine di seggi della rosa, che corrisponde a Giove? prevalse in lui il dono dell'intelletto, come dimostra la prima apparizione; o, come dimostra la seconda, il dono del consiglio? Certo, il dono

---

[1] È bene prevedere un'obiezione: se Adamo, Mosè e San Giovanni Battista ebbero il dono della sapienza; se Rachele ebbe il dono del consiglio, perchè essi non si salvarono immediatamente dopo la morte, ma dovettero aspettare la discesa di Cristo al Limbo? (*Inf.*, IV, 55-60; *Parad.*, XXXII, 33). Perchè essi «pro peccato primi parentis ibi tenebantur», non per altro: or al peccato originale soltanto la morte di Cristo sodisfece pienamente. Cfr. Div. Thom. Aquin., *Comp. theol.*, c. 235, cit. dallo Scartazzini nel vol. I, (rifatto nel 1900) del suo *Comm. lips.*, pagg. 63-64. Cfr. pure *Parad.*, VII, 85-118. Naturalmente è da pensare lo stesso per Sara, Rebecca, Giuditta e Ruth, che bisogna intender comprese ne' [illegible] del canto IV dell' *Inf.*

[2] *Vita nuova*, § XXIX. Ediz. del Barb..

dell'intelletto; poichè egli non fu meno un *contemplante*, che quelli da lui stesso indicati come suoi compagni di gloria. Sicchè due ipotesi possiam fare: o che l'aver collocato San Benedetto nel terzo[1] ordine di seggi della rosa sia una svista di Dante (infine, anche Dante era un uomo); o che il San Benedetto della sfera di Saturno non sia tutt'uno con quel della rosa. Che quest'ultimo sia quel giovine eremita San Benedetto, coevo di quel da Norcia, di cui narra San Gregorio[2] che due volte, miracolosamente, uscì illeso dal fuoco, con che Totila aveva comandato che fosse ucciso? A questo santo ben converrebbe il dono del consiglio: «mens viatorum movetur a Deo in agendis per hoc, quod sedatur anxietas dubitationis in eis proecedens»:[3] or non è presumibile che a chi concesse di uscir illeso due volte dalle fiamme, Dio non avesse già concesso il suo consiglio per sì grave frangente: «consilium, secundum quod est donum Spiritus Sancti, dirigit nos in omnibus, quae ordinantur in finem vitae aeternae»:[4] or che cosa può meglio dirsi ordinata al fine della vita eterna, se non una sentenza di morte due volte comminata da un eretico a un credente, due volte eseguita invano? Inoltre de' beati che fanno la doppia cerna della rosa, solo Maria e San Benedetto di Norcia Dante vedrebbe per la seconda volta: tutti gli altri ei li vede, per la prima, nella rosa: ora, per Maria, personaggio eccezionale, l'eccezione si spiega facilmente; ma lo stesso non potrebbe dirsi per San Benedetto di Norcia. Nè alla candidatura, per dir così, d'un secondo San Bene-

[1] È che sia nel terzo è fuor di dubbio. Nel 1° è Maria; nel 2°, Eva; nel 3°, Rachele con Beatrice; nel 4°, Sara; nel 5°, Rebecca; nel 6°, Giuditta; nel 7°, Ruth; e queste donne dirimono le chiome del fiore, dall'alto in basso, separando le anime del vecchio testamento da quelle del nuovo. *Di contra* la stessa cerna è fatta da San Giovanni Battista, da San Francesco, da San Benedetto, da Sant'Agostino e da altri, che Dante non nomina. Ora, se San Giovanni è nello stesso ordine di seggi di Maria, cioè nel 1°; San Francesco sarà nel 2°; San Benedetto nel 3°; Sant'Agostino nel 4°; e gli altri negli ordini inferiori. Cfr. *Parad.*, XXXII, 4-36. La Inguagiato *(scr. cit.)* distingue la candida rosa in più plaghe, ciascuna delle quali avrebbe più ordini di seggi; sicchè, per lei, anche San Benedetto è nella 2ª plaga (ottava per la Inguagiato, che le conta dal basso in alto), corrispondente alla sfera di Saturno. Questa interpretazione gioverebbe molto al mio assunto; ma, purtroppo, io non credo che la candida rosa possa ricostruirsi in tal modo. Cfr. lo studio LI di questo volume.

[2] *Dialoghi*, l. 3, c. 18. I *Dialoghi* di San Gregorio erano molto letti nel Medio Evo; e da essi certamente trasse Dante i fatti relativi a San Benedetto di Norcia, narrati nel Canto XXII del *Parad.* vv. 37-45.

[3] San Tommaso, *Summa theol.*, II. 52. 3.

[4] *Op. loc.* e *cit.*, art. 4°.

detto troverei difficoltà nell'avere il primo dichiarato a Dante che nell'Empireo gli si sarebbe mostrato con imagine scoperta (*Par.*, XXII, 59, 63); poichè tutti i beati già visti nelle sfere dobbiam credere che gli si mostrassero con imagine scoperta nell'Empireo; eppure soltanto pochi ne nominò. La difficoltà (è inutile nasconderlo) è ben altra: aveva egli questo giovine santo, almeno a' tempi del Poeta, una sì gran fama, da poterlo Dante deputare, con San Giovanni Battista, con San Francesco e con Sant'Agostino, a far l'una delle due cerne della rosa? e senza nulla aggiungere a quel semplice nome di *Benedetto*, che l'altro avea reso così famoso? È vero che la scarsa fama di Matilde di Hackeborn non ha impedito a più di un critico di ritenere che fosse lei la Matilde del Paradiso terrestre; è vero che anche per Macario (*Parad.*, XXII, 49) e per Alessandro (*Inf.*, XII, 107) nulla è aggiunto al nome.... [1]

Nel quarto ordine di seggi, che corrisponde alla sfera di Marte (dono della fortezza), Dante vede Sara e Sant'Agostino. Sara, la moglie d'Abramo, essendo sterile, e conoscendo le promesse fatte da Dio a suo marito, tra le quali di dargli una posterità numerosa, quanto le stelle del cielo, [2] indusse essa stessa Abramo a sposare Agar, perchè ne avesse dei figli, e così la promessa di Dio potesse avverarsi. [3] Quale più segnalato esempio di fortezza in una donna? Se pure a Dante non piacque immaginare che anche lei, come suo marito, con fortezza d'animo accogliesse il divino comando, per il sacrificio del figlio, unico e nato a lei miracolosamente, quando già «desierant Sarae fieri muliebria»; [4] e, per questo, tanto a lei più caro; ma di questa fortezza d'animo di Sara non c'informa la Scrittura. In quanto a Sant'Agostino, Dante lo considerò, forse,

[1] Del che quasi non saprei additare altra ragione, se non questa, di sperimentar l'acume de' lettori. Era tanto necessario, per i due Alessandri, specificare di quale de' due si trattasse, quanto per i due Macarii, chè gli uni erano entrambi notissimi; gli altri, come dimostra il silenzio degli antichi commentatori, entrambi quasi ignoti. È vero che potrebbe farsi l'ipotesi (già qualcuno, anzi, l'ha fatta), che Dante stesso non distinguesse due santi di nome Macario; ma io credo che bisogni esser molto cauti nel tacciar Dante d'ignoranza, specialmente in punto a storia ecclesiastica. In conclusione, se per esperimentar l'acume del lettore Dante non aggiunse nulla ai nomi d'Alessandro e di Macario; perchè la stessa ragione non potrebbe esser plausibile per il nome di Benedetto? e [illegible] anche prescindendo dal Benedetto, di cui parla ne' *Dialoghi* San Gregorio; poichè, chi sa che anche qualche altro San Benedetto non potrebbe forse aspirare all'onore di far l'una delle due cerne della rosa dantesca?

[2] *Genesi*, XV, 5.

[3] *Id.*, XVIII, 11.

[4] *Genesi*, XVI, 2.

come martire: e, almeno per l'intenzione, tale egli fu veramente; e come martire anche altri lo considerò. Scrive il Bernino, [1] che quando i Vandali Arriani, saccheggiata l'Europa, si volsero all'Africa e la strapparono all'impero di Roma, « tolsero eziandio dalla fede romana quei popoli e dal mondo Sant'Agostino ». Infatti, egli che ai vescovi di Cartagine e di Tabenna, ricorsi a lui per consiglio, se i ministri di Dio dovessero con la fuga sottrarsi alle crudeltà di Genserico o aspettare nelle loro chiese il martirio, avea risposto che il meglio sarebbe stato trarre a sorte chi dovesse rimanere, chi fuggire; [2] egli rimase ad Ippona, quando Genserico al assedio. « Memorabile », scrive il Bernino, « fu quest'assedio, per la ferocia degli aggressori, per la costanza degli assaliti . . . Ma molto più perdè il Cristianesimo, che i Romani, nella perdita di quella piazza; conciosiacosachè nel terzo mese dell'assedio terminò i suoi giorni Sant'Agostino »; poichè è incredibile quanto « gli ferisse il cuore il veder tutta l'Africa in poter degli Heretici, tutte le Chiese in man de' Cani, e la sua medesima minacciata così d'appresso da numero tanto formidabile e inferocito di nemici ». [3]

Nel quinto ordine di seggi della rosa Dante vede Rebecca: non occorre ricordare come questa donna ben sapesse assecondare i fini del Signore per il trionfo di Giacobbe sul fratello Esaù; trionfo che a lei era già stato rivelato da Dio, sin da quando i due gemelli « nella madre ebber l'ira commota ». Certo, dunque, in Rebecca prevalse il dono della scienza, come ne' beati che apparvero a Dante nella sfera del sole, corrispondente al quint'ordine di seggi della rosa; e sta benissimo con Nathan, [4] che seppe lui

---

[1] *Historia di tutte l'heresie,* Venezia, Baglioni, 1733, tomo I, pag. 434.

[2] Sant'Agostino, *Ep. 180, ad Honoratum*: nella quale Sant'Agostino scrive pure che il dar la vita per non abbandonare il ministerio di Cristo è più glorioso martirio, che il morir tra i tormenti, per non rinunciare alla fede: la qual dottrina fu dalla Chiesa adottata: essa infatti annoverò tra i suoi martiri più d'uno di quei vescovi che furono trovati dai barbari, mentre disimpegnavano le funzioni del lor ministero. Cfr. Orsi, *Storia ecclesiastica*, Roma, Pagliarini, 1753, tomo XII, pag. 203-206.

[3] *Op. cit.*, pagg. 138-139. Il Bernino attinge, per ciò che si riferisce a Sant'Agostino, alla *Vita* che ne scrisse il vescovo di Calama, Possidio, che vide con i propri occhi, essendo ospite dell' Ipponese, il suo dolore. « Verbum Dei », scrive Possidio (*Vita di Sant'Agostino*, cap. XXIX), « usque ad ipsam extremam aegritudinem impraetermiisse, alacriter et fortiter, sana mente sanoque consilio in Ecclesia praedicavit ». Sicchè, se anche non fu un martire, nello stretto senso della parola, Sant'Agostino ebbe ugualmente il dono della fortezza, che, come insegna San Tomm. (*Summa theol.*, I. II, 68, 4°) è dato contro il timore dei pericoli.

[4] *Parad.*, XII, 136.

pure assecondare i fini di Dio, che lo mandò a Davide, perchè gli rimproverasse il suo peccato e lo inducesse a far penitenza.[1] E benissimo le s'addice la beatitudine che al dono della scienza corrisponde, cioè il lutto. Quanto non dovè soffrire il suo cuore di madre, allorchè Esaù, avendo Isacco benedetto Giacobbe, prese in odio il fratello, e fece proposito d'ucciderlo?[2] quanto per la lontananza del suo figlio prediletto, che fu costretta a mandare in Mesopotamia?[3] E quanto dolore non le costarono le due mogli di Esaù, entrambe Etee? « quae ambae offenderant animum Isaac et Rebeccae »:[4] anzi Rebecca ebbe a dire a suo marito: « Taedet me vitae meae propter filias Heth: si acceperit Jacob uxorem de stirpe hujus terrae, nolo vivere ».[5]

Nel sest'ordine di seggi è Giuditta, insigne, come unanimi riconoscono gli scrittori di cose bibliche, non per fortezza, come qualche dantista pretende, ma per pietà: lo stesso San Tommaso scrive[6] che Giuditta è lodata « propter affectum quem habuit ad salutem populi »: anche in Giuditta dunque rifulse a preferenza quel dono dello Spirito Santo, la pietà, per il quale apparvero a Dante nel cielo di Venere, che al sest'ordine di seggi corrisponde, Carlo Martello, Cunizza, Folco e Raab.

Nel settimo ordine di seggi, che corrisponde alla sfera di Mercurio (dono del timor di Dio), Dante vede Ruth, l'umile Moabita, che, vedova, restò con la suocera, e preferì la miseria al tornar co' suoi, nell'idolatria: e non sdegnò di spigolare nel campo di Booz, e di dormire una notte a' suoi piedi: « Ego sum Ruth *ancilla tua*, expande pallium tuum super *famulam tuam*, quia propinquus es »;[7] onde poi Booz la sposò. Anche in Ruth adunque prevalse il dono del timor di Dio, che, si ricordi, s'oppone alla superbia.

Abbiam visto, nella rosa, le sedi dell'una « milizia di Paradiso », cioè dei beati apparsi a Dante nelle sfere, da quella delle stelle fisse, a quella di Mercurio, comprese: resta da vedere la sede dell'altra milizia, gli angeli, apparsi a Dante nel primo mobile. Come nelle sfere appaiono in quella più vicina a quel « cielo divinissimo »,[8] che è l'Empireo, così, nella rosa, volando da Dio a'

[1] Re, II, XII, 1, 14.
[2] *Genesi*, XXVII, 41.
[3] *Ivi*, 43.
[4] *Ivi*, XXVI, 35.
[5] *Ivi*, XXVII, 46.
[6] *Summae theol.*, II, II, 110, 3°.
[7] *Ruth*, III, 9. Si ricordi l'*ecce ancilla Dei* della Vergine [illegible] esempio d'umiltà nel girone della superbia. *Purg.*, X, [illegible]
[8] *Conv.*, II, 4.

beati e da' beati a Dio, sono i più vicini al soggiorno sempiterno del loro amore.[1] Gli angeli, adunque, hanno, anche nella rosa, la più alta sede; e ciò per la stessa ragione, per la quale appaiono nella più alta delle sfere mobili; cioè, perchè essi hanno, nel più alto grado, la carità, nella quale i doni si connettono tra loro, per modo che chi ha la carità ha tutti i doni; e senza la carità nessun dono è possibile.

La sfera della Luna non pare che abbia corrispondenza nella candida rosa;[2] se pur non si cercasse nello spazio destinato ai bambini, tra il settimo ordine di seggi e il giallo della rosa stessa: è un'ipotesi, che parrebbe trovare un certo fondamento nel fatto, che anche il Limbo dantesco non accoglie i soli bambini, ma anche gl'infedeli per infedeltà puramente negativa, e gl'idolatri che *ebber mercedi*. Se non che, a proposito del Limbo si accenna esplicitamente a ***infanti, femmine* e *viri***; e molti uomini e donne ricorda poi Dante e nel Canto IV dell'*Inferno* e nel XXII del ***Purgatorio***; mentre, per lo spazio tra il settimo ordine di seggi e il giallo della rosa, non si parla che di ***volti* e *voci puerili***, e della grazia per la quale i bambini si salvano: si dice, anzi, esplicitamente, che *tutti* quegli spiriti sono stati « assolti, prima che avesser vere elezioni ». È vero che si parla pure d'*ebree*, che dirimono le chiome del fiore nella sua metà inferiore, come Maria, Eva, Rachele ecc. lo dirimono nella sua metà superiore; e poichè *di contro* a questa s'ha una cerna identica, è non solo lecito, ma necessario supporre che, di sotto a San Giovanni Battista, a San Benedetto, a San Francesco, a Sant'Agostino, e agli *altri*, che dirimono le chiome del fiore nella sua metà superiore, *succedano* altr'anime d'adulti, per dirimere ugualmente la metà inferiore: ma ciò forse non basta per ritenere, che nella metà inferiore della rosa, destinata ai bambini, anche altr'anime d'adulti, oltre *quelle che fanno la cerna*, trovino la loro sede.

Concludendo, nelle anime beate, viste da Dante ne' sette ordini di seggi della metà superiore della rosa, prevalse in tutte lo stesso dono dello Spirito Santo, che nelle anime a lui apparse nelle sfere celesti corrispondenti: in qualcuno, anzi, di quest'ordini di

[1] *Parad.*, XXX, 10-12.

[2] Il [illegible] *Prolegomeni allo studio della Div. Comm.*, pagg. 107-108, [illegible] fa corrispondere al primo ordine di seggi; e al secondo fa corrispondere la sfera di Mercurio; al terzo, quella di Venere, e così [illegible] errore. Le sfere più basse debbono corrispondere agli ordini di seggi più lontani da quello di Maria: intendendo l'opposto, biso- [illegible] hanno, nella candida rosa, il più alto [illegible]: il che è assurdo.

seggi Dante rivede alcuni beati già visti nella sfera che ad esso corrisponde. Fa eccezione San Benedetto, se quegli che appare a Dante nella sfera di Saturno, e quegli ch'è poi da Dante rivisto nel terzo ordine di seggi, che corrisponde a Giove, son tutt'uno; per modo, che, stando alla sua prima apparizione, in San Benedetto rifulse a preferenza il dono dell'intelletto; stando alla seconda, quello del consiglio: se questo è, è una svista di Dante; e, come tale, nulla toglie alla relazione da me dimostrata, tra le sfere celesti e la candida rosa; e tanto meno alla base dei doni, sulla quale poggia la mia struttura morale del *Paradiso*. Ma potrebbe anch'essere un di quei casi, per i quali si dimostra che l'arte di Dante non ama l'uniformità rigorosa e pedantesca.

VII. — *Conclusione.*

Per concludere sull' intera struttura morale del *Paradiso*, nulla di meglio, che riassumerla nel seguente quadro:

3° cielo	nel quale Dante ha la visione intellettuale del Paradiso; ed acquista il terzo grado di conoscenza delle cose celesti, la conoscenza dello stesso Dio.	Empireo		ove Dante vede la stessa divina sostanza.
2° cielo	nel quale Dante ha la visione immaginaria del Paradiso; ed acquista il secondo grado di conoscenza delle cose celesti, la conoscenza de' celesti spiriti.	Primo mobile		ove appare a Dante un punto, figura della divina essenza; e nove cerchi, figura delle tre gerarchie, suddivise in nove ordini.
1° cielo	nel quale Dante ha la visione corporale del Paradiso, ed acquista il primo grado di conoscenza delle cose celesti, la conoscenza de' corpi celesti.	Stelle fisse	ove appaiono a Dante alcuni spiriti in cui prevalse il dono della sapienza	e che corrispondono al 1° ordine di seggi della candida rosa
		Saturno	dell' intelletto	2° "
		Giove	del consiglio	3° "
		Marte	della fortezza	4° "
		Sole	della scienza	5° "
		Venere	della pietà	6° "
		Mercurio	del timor di Dio	7° "
		Luna	(una specie d'Antiparadiso ove appaiono a Dante alcuni spiriti, che non esercitarono il 4° dono dello Spirito Santo, la fortezza.	

IX.

ANTITESI TRA IL PARADISO E GLI ALTRI DUE REGNI

Discutendo « utrum convenienter septem dona Spiritus Sancti enumerentur »,[1] e rispondendo che tale enumerazione è giustissima, San Tommaso scrive che i doni dello Spirito Santo si riferiscono a tutte le potenze che possono esser principio degli atti umani, cioè alla ragione e all'appetito; e che essi si estendono a tutte quelle cose a cui s'estendono le virtù, così le intellettuali, come le morali.[2] Questa, in compendio, la dottrina di San Tommaso circa i doni in generale: in quanto ai singoli doni, è notevole che per il solo timor di Dio accenna, con San Gregorio, che s'oppone alla superbia (« premit mentem, ne de praesentibus superbiat »);[3] ma in alcuni trattati più recenti ed anche in qualche catechismo s'insegna esplicitamente che i doni dello Spirito Santo sono sette, perchè essi combattono i sette vizii capitali: il timor di Dio scaccia la superbia; la pietà, l'invidia; la scienza, l'ira; la fortezza, l'accidia; il consiglio, l'avarizia; l'intelletto, la gola; la sapienza, la lussuria.[1] Anche qualcuno tra i più antichi commentatori di Dante riferisce, sebbene con qualche variante, a proposito de' sette alberi d'oro,[5] questa contrap-

---

[1] *Summae theol.*, I, II, 68, 1°. Cfr. § 2 dello *studio prec.*

[2] E Dante (*Purg.*, XXXII, 97-99) ci presenta le sette ninfe (virtù), con in mano i *sette lumi* (doni dello Spirito Santo).

[3] *Op. cit.*, I, II, 68, 6°.

[4] Cfr. *Scrutinium sacerdotale* ecc. di Fabio Incarnati, Venezia, Conzatti, MDCLXII, pag. 376; *Christianae religionis arcana*, auctore Thoma Elysio ecc., Venezia, Guerrei, MDLXIX, pag. 133; *Istruttione christiana*, in *Regola e testamento del P. San Francesco*, Roma, Zannetti, MDCIII, pag. 104; ecc. ecc.

[5] *Purg.*, XXIX, 43; e XXXII, 98-99.

posizione de' sette doni dello Spirito Santo ai sette vizii capitali; e lo stesso Dante vi accenna, nella trasformazione del carro da lui visto nel Paradiso terrestre, se le sette teste del mostro [1] sono davvero, come i più interpetrano, i sette vizii capitali, contrapposti ai sette candelabri, cioè ai sette doni dello Spirito Santo. Ad ogni modo, non è possibile che sia casuale la seguente antitesi tra la struttura morale del Paradiso e quelle del Purgatorio e dell' Inferno: nell' Inferno son puniti i vizii capitali, in grado di peccato mortale, e i principali peccati mortali che da essi vizii capitali hanno origine; nel Purgatorio si guariscono i morbi dell'anima (piaghe), ossia si purgano le sette principali passioni non moderate dalla ragione, cioè i sette vizii capitali; nel Paradiso (così nelle sette sfere, da quella di Mercurio a quella delle stelle fisse, comprese; come ne' sette ordini di seggi della metà superiore della candida rosa) appaiono premiati i sette doni dello Spirito Santo, che appunto son dati contro i sette vizii capitali. E si badi alla progressione degli uni e degli altri: nel Purgatorio, ove essa non è contestabile, troviamo, cominciando dall'alto del sacro monte, nel 1° ripiano la lussuria, nel 2° la gola, nel 3° l'avarizia, nel 4° l'accidia, nel 5° l'ira, nel 6° l'invidia, nel 7° la superbia: nel Paradiso, cominciando pure la numerazione dall'alto, così per le sfere come per i gradi della rosa, nel cielo delle stelle fisse e nel 1° ordine di seggi della rosa troviamo il dono della sapienza, che s'oppone alla lussuria; nel cielo di Saturno e nel 2° ordine di seggi della rosa, il dono dell' intelletto, che s'oppone alla gola; nel cielo di Giove e nel 3° ordine di seggi della rosa, il dono del consiglio, che s'oppone all'avarizia; nel cielo di Marte e nel 4° ordine di seggi della rosa, il dono della fortezza, che s'oppone all'accidia; nel Sole e nel 5° ordine di seggi della rosa, il dono della scienza, che s'oppone all'ira; nel cielo di Venere e nel 6° ordine di seggi della rosa, il dono della pietà, che s'oppone all'invidia; infine, nel cielo di Mercurio e nel 7° ordine di seggi della rosa, il dono del timor di Dio, che s'oppone alla superbia. Insomma, alla progressione de' sette vizii capitali, nel Purgatorio, corrisponde perfettamente, nel Paradiso, la progressione de' sette doni che ad essi s'oppongono.

In quanto all' Inferno, la contrapposizione è anche qui manifesta e precisa per il 2°, il 3° e il 4° cerchio, ove son punite rispettivamente la lussuria, la gola e l'avarizia, in grado di peccato

---

[1] *Purg.* XXXII 143 144.

mortale; opponendosi a questi tre cerchi, nel Paradiso, il cielo delle stelle fisse, quel di Saturno e quel di Giove, non che il 1°, il 2° e il 3° ordine di seggi della rosa, ove appaiono rispettivamente premiati i tre maggiori doni dello Spirito Santo, la sapienza, l'intelletto e il consiglio, che rispettivamente s'oppongono alla lussuria, alla gola, all'avarizia. Per gli altri cerchi dell'Inferno, essendo ancora *sub judice* parecchie gravi questioni che ad essi si riferiscono, io non posso esaminare l'antitesi tra il *Paradiso* e questi cerchi, se non in relazione con le ipotesi che, per essi, sono state da me sostenute. Nel 5° cerchio dell'*Inferno* son punite, a mio parere, l'accidia, l'ira[1] e l'invidia, in grado di peccato mortale: al 5° cerchio, adunque, si contrappongono le sfere di Marte, del sole e di Venere, non che il 4°, il 5° e il 6° ordine di seggi della rosa, ove son rispettivamente premiati il dono della fortezza, che s'oppone all'accidia; il dono della scienza, che s'oppone all'ira; e il dono della pietà, che s'oppone all'invidia. Al 6° cerchio dell'Inferno, ove è punita l'eresia, che «oritur ex superbia vel cupiditate»,[2] ma principalmente dalla superbia,[3] si contrapporranno, a seconda dei casi, o il cielo di Mercurio e il 7° ordine di seggi della rosa, ove si premia il dono del timor di Dio, che s'oppone alla superbia; o il cielo di Giove e il 3° ordine di seggi della rosa, ove si premia il dono del consiglio, che s'oppone all'avarizia. Ai tre ultimi cerchi dell'*Inferno* (7°, 8° e 9°) nessuna parte del Paradiso parrebbe, a prima vista, contrapporsi; poichè tutte e sette le sfere, da quella di Mercurio a quella delle stelle fisse, non che tutt'e sette gli ordini di seggi della metà superiore della rosa abbiam già visto che si contrappongono ai cinque cerchi infernali già presi in esame. Se non che, ne' tre ultimi cerchi dell'Inferno si puniscono peccati, che tutti derivano da quelle principali passioni non mode-

[1] Annovero, qui e nel quadro riassuntivo di pag. 178, questi due peccati, nell'ordine che per essi segue Dante nel Purgatorio, sembrandomi accettabile la spiegazione, che del collocamento degli accidiosi, sotto agl'irosi, nell'Inferno, dà il D'Ovidio (*Studi* cit., pag. 218): cioè che a tale collocamento il Poeta non intendesse dare un preciso significato di graduatoria; ma che si lasciasse predominare dalla convenienza della pena, stando così bene agli accidiosi l'immobilità in fondo al pantano, come agl'irosi l'aver le mani, i piedi e i denti liberi a percuotersi e sbranarsi.

[2] Div. Thom. *Summae theol.*, II, II, 11, 1°.

[3] Sant'Agostino, citato da San Tommaso, *loc. cit.*: «Haereticus est qui alicujus temporalis commodi et maxime gloriae principatusque sui gratia, falsas ac novas opiniones vel gignit vel sequitur».

rate dalla ragione, alle quali s'oppongono i sette doni che appaiono premiati nelle sette sfere e ne' sette ordini di seggi già menzionati: uno di questi peccati, anzi, punito nel 2° girone del 7° cerchio, la superbia, è una di queste stesse principali passioni: a questo girone, adunque, si contrapporranno la sfera di Mercurio e il 7° ordine di seggi della rosa; e a ciascuno degli altri gironi del 7° cerchio, a ciascuna bolgia dell'8°, e a ciascuna zona del 9° si contrapporranno quella sfera e quell'ordine di seggi del Paradiso, ove si premia il dono opposto alla passione da cui ha origine ciascuno di quei peccati.

E al vestibolo, al primo cerchio dell'Inferno e all'Antipurgatorio qual parte del Paradiso si contrapporrà? Nel vestibolo son puniti i pusillanimi, vacui d'ogni affetto, come ben li chiama il Fioretto;[1] mischiati agli angeli neutrali, co' quali fanno tutta una schiera: caratteristica, adunque, del vestibolo è il difetto di carità, che fu certamente anche negl' idolatri e ne' rei d' infedeltà puramente negativa, puniti nel primo cerchio dell' Inferno: « charitas amicitia quaedam est hominis ad Deum »:[2] dell'Antipurgatorio poi è caratteristica evidentissima la negligenza; e la negligenza, in grado di peccato veniale, deriva da *tiepidezza di carità*.[3] Sicchè al vestibolo, al primo cerchio dell' Inferno e all'Antipurgatorio si contrapporrà il Primo mobile , ove è *fervore di carità*, come dimostrano il girarvisi de' nove amori angelici, per effetto d'amore, intorno al Punto; e l'esser esso Primo mobile mosso da' Serafini, il cui nome significa eccellenza d'ardore.

Infine, anche questo è degno di nota: nell' Inferno e nel Purgatorio son considerate come colpe men gravi le passioni che più offuscano la ragione; onde la lussuria men grave della gola, la gola men grave dell'avarizia, e così via: nel Paradiso, all'opposto, son considerati come più alti doni, e quindi come più meritorii, quelli che s'oppongono alle passioni men gravi, a quelle cioè che più offuscano la ragione: perchè, come è più facile soggiacere alla

[1] *Op. cit.*, pag. 53.

[2] San Tomm., *Summae theol.*, II, II, 23, 1°.

[3] « Minor amor Dei potest intelligi dupliciter: uno modo per defectum fervoris caritatis; et sic causatur negligentia, quae est peccatum veniale: alio modo, per defectum ipsius caritatis, sicut dicitur minor amor Dei, quando aliquis diligit Deum solo amore naturali: et tunc causatur negligentia, quae est peccatum mortale », San Tomm., *Summae theol.*, II, II, 54, [illegible].

passione più forte, così è più difficile il resisterle; onde, se nel primo caso, la veemenza della passione attenua la colpa; nel secondo deve accrescere il merito. Il che, non si può negarlo, è altrettanto simmetrico, quanto giusto.[1]

Riassumo, nel quadro qui a tergo, l'antitesi tra il Paradiso e gli altri due regni.

[1] Giuseppe Barone (*Sull'ordinamento dei beati*, Roma, Loescher e C., 1906, pag. 37) trova, fra l'altre, ne' tre regni danteschi, queste corrispondenze principali:

VIRTÙ	PARADISO	PURGATORIO	INFERNO
Umiltà	*Maria e s. Gio. B.*	*Superbi*	*Traditori*
Amor del prossimo	*Eva e s. Francesco*	*Invidiosi*	*Fraudolenti*
Mansuetudine	*Rachele e s. Bened.*	*Iracondi*	*Violenti*
Diligenza	*Sara e Sant'Agost.*	*Accidiosi*	*Eretici Accidiosi?*
Liberalità	*Rebecca*	*Prodighi e Avari*	*Prodighi ed avari*
Astinenza	*Giuditta*	*Golosi*	*Golosi*
Castità	*Ruth*	*Lussuriosi*	*Lussuriosi*

Mi dispenso da una vera e propria confutazione, che sarebbe facile, ma lunga: osservo soltanto al Barone che le sette virtù, premiate nel suo Paradiso, son troppo poca cosa; onde non si comprende il perchè dell'esclusione di tante altre; che non c'è in esse quella gradazione, dalla maggiore alla minore, che è necessaria per la misura del premio; che gli undici personaggi, messi a simboleggiare quelle sette virtù, non tutti le simboleggiano convenientemente; che non ogni tradimento nasce da superbia, nè ogni frode da invidia, nè ogni violenza da ira; infine, che gli accidiosi non han nulla che fare con gli eretici.

Inferno	Purgatorio		Paradiso
Al difetto di carità del Vestibolo e del 1° cerchio	Alla tiepidezza di carità dell'antipurgatorio		Il fervore di carità del Primo mobile.
alla lussuria del 2° cerchio	alla lussuria del 1° ripiano		il dono della sapienza {stelle fisse e 1° ordine di seggi
alla gola del 3° "	alla gola del 2° "	si contrappone "	dell' intelletto {Saturno e 2° ordine di seggi
all'avarizia del 4° "	all'avarizia del 3° "	"	del consiglio {Giove e 3° ordine di seggi
all'accidia } del 5° "	all'accidia del 4° "	"	della fortezza {Marte e 4° ordine di seggi
all'ira } del 5° "	all'ira del 5° "	"	della scienza {Sole e 5° ordine di seggi
all'invidia } del 5° "	all' invidia del 6° "	"	della pietà {Venere e 6° ordine di seggi
all'eresia del 6° "			
in quanto nasce da superbia	alla superbia del 7° "	"	del timor di Dio {Mercurio e 7° ordine di seggi
(in quanto nasce da cupidità le si contrappone il dono del consiglio)			
alla violenza del 7° cerchio			
alla frode dell'8° "	{ si contrappongono i doni opposti alle passioni da cui rispettivamente hanno origine i singoli peccati di violenza, di frode, di tradimento.		
al tradimento del 9° "			

X.

ALCUNE OSSERVAZIONI* AL LIBRO DI G. DEL NOCE

"LO STIGE DANTESCO E I PECCATORI DELL'ANTILIMBO"[1]

* Pubblicate nel *Giornale dantesco,* anno V, (1898), pagg. 85-89.

[1] Vol. 22 della *Collezione di opuscoli danteschi*, diretta da G. L. Passerini, Città di Castello, Lapi, 1895.

1° Il Del Noce incomincia col dire che «nello studio del concetto ordinativo dei peccati infernali» domina un «preconcetto», quello di ricorrere «per lume ai Padri, ai teologi, ai moralisti... supponendo che per ragioni di studio e di simpatia, il Poeta in esso si sia attenuto ciecamente all' uno od all'altro di quelli». Poichè nessuno, ch' io sappia, ha mai mostrato d'avere Dante in sì poco conto, da supporre che, nella costruzione morale del suo Inferno, ei s'attenesse ciecamente all' uno o all'altro de' teologi più autorevoli; io penso che il Del Noce intenda qui di coloro, me compreso, che ricorrono ai libri biblici e teologici, per meglio intendere l'opera dantesca, in generale, e, in ispecie, la struttura morale de' tre regni: se così è, prima di dir preconcetto questo metodo, che i più chiari dantisti seguirono e seguono, bisognerebbe provare che nè la Bibbia nè i teologi furono la fonte, da cui più largamente attinse Dante per il suo poema, ch'ei stesso chiamò sacro; che quello in cui Dante differisce da essi sia molto più che quello in cui ci s'accorda; infine, che non è vero che molti e molti luoghi del poema dantesco non s' intenderebbero, senza l'aiuto de' libri biblici e de' teologi.

2° Il Del Noce dichiara che il suo scritto non ha altro scopo che di difendere l' interpetrazione del prof. Del Lungo. Ma questa fu confutata, per tacer degli altri, da un critico dotto e acuto, il Bartoli. Il Del Lungo aveva detto, e il Del Noce ripete, che quando Dante incontra l'Argenti, dagl' iracondi s' è allontanato da un pezzo. Il Bartoli negò quest'allontanamento, ed osservò che «nel canto seguente (XIII) si torna indietro col racconto... non si può dunque dire che ci sia una grande distanza tra il luogo dove il Poeta

trova gl'iracondi e quello dove trova l'Argenti. Ma quando pure questa distanza ci fosse, non vorrebbe dir niente. Nei cerchi superiori, più larghi della palude, non istanno già peccatori di specie diverse, e pure si possono trovare a grandi distanze gli uni dagli altri ». Inoltre, il Bartoli negò pure, e con serie ragioni, che lo strazio dell'Argenti fosse, come parve al Del Lungo, e come pare al Del Noce, « diverso da quei primi azzuffamenti », a cui s'accenna verso la fine del canto VII; e infine concluse che gl'iracondi son detti *genti fangose*, e quelli che il Del Lungo crede sieno gl'invidiosi, son detti *fangose genti*: « è possibile che Dante siasi servito di questa identica appellazione, per designare specie diverse di peccatori? » Or di queste tre obiezioni, la terza, che forse è la più grave, non è dal Del Noce nemmen presa in considerazione; in quanto alla seconda, che pur si riferisce all'uno de' due capisaldi della sua tesi, il Del Noce si contenta di scrivere: mentre gl'iracondi « si danno addosso gli uni contro gli altri, l'Argenti, e con lui tutti quelli che gli rassomigliano e di cui egli è un saggio, si volge invece contro di sè »; e infine, quanto alla prima obiezione, non fa che ripetere quasi le stesse parole del Del Lungo: dagl'iracondi « il Poeta s'è allontanato da un pezzo, e li ha lasciati assai lontano, vicini al cerchio degli avari ». È vero che egli s'era « proposto di non discutere le opinioni altrui, ma di esporre semplicemente la *sua* interpetrazione »; ma se ha potuto « fare un'eccezione, spezzando una lancia contro » di me, tanto più avrebbe dovuto farla per un critico, come il Bartoli.

3° Nota il Del Noce che gli spiriti, della cui schiera è Filippo Argenti, piangono; ciò che non fanno nè gl'iracondi nè gli accidiosi, di cui si parla ne' vv. 115-126 del canto VII dell'*Inferno*: « per conseguenza costoro non sono e non possono essere nè gli uni nè gli altri, ma debbono appartenere ad una terza specie ». Ma è vero che « l'anime di color cui vinse l'ira », e i tristi che portaron « dentro accidioso fummo », non piangono? Su ciò tace Virgilio; ma noi possiamo benissimo credere che piangano: gli uni si dicon tristi da sè stessi, e al loro tristissimo inno certo non disdirebbe l'accompagnamento del pianto; gli altri peccarono anch'essi di tristizia, poichè anche l'ira (mi permetta il Del Noce di seguitare a ricorrere al « buono » fra' Tommaso d'Aquino) *oritur ex tristitia*. Ma ammettiamo pure che non piangano: e che perciò? il pianto non è la pena, ma l'effetto della pena; e non sarebbe questo dell'Argenti il solo esempio di un dannato, in cui la pena produrrebbe effetto diverso da quello che produce ne' suoi compagni. Farinata, Giasone, Capaneo, senza dubbio, sopportano la lor pena

diversamente dai loro compagni di supplizio; questi due ultimi, anzi, appunto per il diverso effetto della pena, che in essi si riscontra, si fan notare da Dante.

4° «Io non comprendo poi perchè, come alcuno vuole, se tra gl'incontinenti vi sono pure i superbi, questi debbono essere soltanto vanagloriosi»: così scrive il Del Noce; e in nota cita il mio scritto *La struttura morale dell' Inferno di Dante*, e precisamente la pag. 354[1] del *Giornale dantesco*. Or quello ch'io scrivevo al luogo citato dal Del Noce è ben diverso da ciò che mi s'attribuisce: avendo premesso che San Tommaso esclude dal novero de' vizii capitali la superbia, e vi pone invece la vanagloria, io scrissi alla pagina citata che nel 2°, 3°, 4° e 5° cerchio dell' Inferno non possiamo dire che vi sien puniti i sette vizii capitali, perchè ne manca uno, la vanagloria, che è peccato veniale.

5° Ma il Del Noce scrive pure: «se la vanagloria è peccato veniale, perchè si vien espiando nel Purgatorio, come resto di peccato mortale? Oderisi che fu precisamente un vanaglorioso, dice a Dante:

> Di tal superbia qui si paga il fio:
> ed ancor non sarei qui, se non fosse
> che possendo peccar mi volsi a Dio:

dunque, se occorse il pentimento per lavarsi dalla colpa della vanagloria, questa era mortale, e non veniale. Inoltre: se non si fosse pentito sarebbe andato all' Inferno: e siccome Oderisi non fu nè fraudolento nè violento, così non gli spettava altro posto, che quello degl' incontinenti, cioè nello Stige». Non entrerò a discutere se solo il peccato mortale esiga il pentimento, o se anche il veniale lo esiga;[2] nè chiederò al Del Noce, quale delle due interpetrazioni, che si dànno de' versi citati, a lui sembri la vera: è bene andar per le corte; onde esaminerò soltanto la conclusione del suo ragionamento. La vanagloria è *ex suo genere* peccato veniale; ma in taluni casi può diventar peccato mortale; e questi casi sono da San Tommaso annoverati uno per uno:[3] non son molti, nè pare

[1] Cfr. pag. 83 del pres. volume.

[2] Cfr. San Tomm., *Summae theol.*, III, 87, 1° e 2°.

[3] La vanagloria è peccato mortale ne' seguenti casi: 1° «cum aliquis gloriatur de aliquo falso, quod contrariatur divinae reverentiae»; 2° «cum quis bonum temporale de quo gloriatur, praefert Deo»; 3° «cum quis praefert testimonium hominum testimonio Dei»; 4° quando alcuno «intentionem suam refert ad gloriam tanquam ad ultimum finem, ad quem scilicet ordinat etiam virtutis opera, et pro quo consequendo non praetermittit etiam facere ea quae sunt contra Deum». *Summae theol.*, II, II, 132, 3°.

che sian molto comuni: nondimeno, ammettiamo pure che Oderisi possa essersi trovato in uno di questi casi, e che il pentimento le abbia salvato dalla pena eterna. Ma non perciò sarà da concludere col Del Noce, che, se non si fosse pentito, non gli sarebbe spettato altro posto, che lo Stige. Se Oderisi fu reo di peccato mortale, ei si trovò in uno di quei casi che San Tommaso contempla; e basta leggere il relativo passo della *Somma*, per dover riconoscere che son peccati di malizia: Oderisi adunque, se di siffatto peccato non si fosse pentito, non allo Stige, che appartiene alla regione degl'incontinenti, ma più giù sarebbe stato dannato. Ma egli non sarebbe stato nè frodolento, nè violento, dice il Del Noce. Che non sarebbe stato frodolento, è indiscutibile: vediamo se sarebbe stato violento. Nel significato che comunemente si dà alla parola *violento*, Oderisi non sarebbe stato un violento; ma nel senso che a tale parola dà il nostro poeta, quando ammette che si possa far forza nella deità, negandola e bestemmiandola col cuore, Oderisi al certo sarebbe stato violento. Insomma, se, reo del peccato di vanagloria nelle proporzioni di peccato mortale, Oderisi non si fosse pentito, non nello Stige, ma nel terzo girone del settimo cerchio sarebbe stato il suo posto; poichè ivi è la violenza contro Dio: e contro Dio pecca chi si trovi in quei quattro casi di peccati di vanagloria, che San Tommaso annovera come vanagloria, che raggiunge il grado di peccato mortale: ivi è la superbia, che della vanagloria è causa, [1] e che in quei quattro casi sembra proprio che con la vanagloria si confonda.[2]

6º «Il Filomusi Guelfi non ha provato che una cosa sola, cioè che il peccato di Capaneo e di altri ha radice nella superbia: che questa sia lì come peccato specifico, esistente da sè, non l'ha fatto certo». Questa del Del Noce non è che un'asserzione: diversamente par che la pensasse il Mazzoni,[3] la cui autorità è di quelle che valgono per molte.

7º «Che poi la detta superbia, come pur vuole il Filomusi, per essere la regina di tutti i vizii, non si possa trovare sotto forma d'incontinenza, è contraddetto da quelle stesse citazioni da San Tommaso ch'egli fa. Tolgo per esempio questo passo dal

[1] San Tomm. *Summa Theol.* II. II. 132. 4ª.

[2] «Avvegnachè per la gran somiglianza, che hanno insieme questi due vizii, spesse volte dalla Scrittura e da' savi Dottori si pigli l'un per l'altro; nientedimeno considerandogli sottilmente, hanno gran differenza» ecc. Passavanti, *Specchio di vera penitenza*, trattato della vanagloria, cap. II.

[3] *[illegible]* *Bibl. delle scuole class. it.*, vol. I, [illegible] 1-7

suo articolo: La superbia appartiene soltanto *aliquo modo ad vim irascibilem. Sed irascibilis dupliciter accipi potest. Uno modo proprie, et sic est pars appetitus sensitivi*..... Dunque, se la superbia, per certa affinità che ha con l'irascibilità si può anche considerare come facente parte dell'appetito sensitivo, cioè sotto forma di peccato di passione o d'incontinenza che si voglia dire, è chiaro, chiarissimo che deve trovar posto in *aliquo modo* eziandio fuori della città di Dite». In primo luogo io non ho mai detto che la superbia, «per esser regina di tutti i vizii non si possa trovare sotto forma d'incontinenza»: ho detto solo che San Gregorio e San Tommaso la considerano come regina di tutti i vizii, non come vizio capitale: che sia poi peccato di malizia, non d'incontinenza, l'ho provato con due passi di San Tommaso: l'uno esclude recisamente dalla superbia l'ignoranza e l'infermità, onde è chiaro che sola causa della superbia, secondo quel passo, è la malizia (e di questa citazione il Del Noce si guarda bene dal far motto); l'altro è quello riportato in parte dal Del Noce, dal quale passo, lo concedo, si desume che la superbia appartiene pure in certo qual modo all'appetito sensitivo. Ma non perciò «è chiaro, chiarissimo che debba trovar posto in *aliquo modo* eziandio fuori della città di Dite»: quel tanto che c'è di passione nella superbia non dà luogo che a quegl'*imperfecti motus in sensualitate existentes*, che si riscontrano in molti peccati, e tra questi anche nella superbia; ma quegl'*imperfecti motus* son peccati veniali; [1] onde chi n'è reo va a purgarsene nel Purgatorio, non li sconta all'Inferno.

8° Il Del Noce (che rimprovera me di leggerezza) scrive: «la frase perifrastica *regina di tutti i vizii* non mi pare che importi tanto quanto origine di tutti gli altri peccati... mi par invece che vada meglio intesa nel senso che tal peccato è il più grave di tutti, e il più importante nella classificazione dei medesimi, poichè *regina* ha significato di preminenza, non di maternità». Dunque è da correggere San Tommaso là dove scrisse: [2] «Superbia est regina et mater omnium vitiorum».

9° Di Celestino V il Del Noce scrive: «nell'aver preferito la propria pace e la speranza della propria eterna salute al benessere delle Chiesa e dell'umanità, e non ch'altro alla vita stessa dell'ordine monastico da lui fondato, e nell'aver per ciò appunto operato quella rinunzia, sta l'intima pecca dell'egoismo, la causa determinante che diè il tracollo alla ragione»: insomma, Celestino

---

[1] San Tomm., *Summae theol.*, II. II. 162, 5°.

[2] San Tomm., *Summae theol.*, II. II. 132, 1.

è punito perchè « si lasciò vincere dal timore di pregiudicare la salute dell'anima sua ». E riassumendo e concludendo, il Del Noce crede che nei « dannati dell'Antilimbo sian da vedere: 1° coloro che peccarono di mancanza di carità verso Dio: 2° quelli verso il prossimo: e di questi ultimi specificatamente sono lumeggiati gli egoisti politici ed i religiosi; cioè i cittadini neutri e Celestino ». Vorrei domandare al Del Noce se mai, per caso, egli abbia letto quel libro, tanto lodato dagli scrittori ecclesiastici, la *Regula pastoralis* di San Gregorio Magno, e precisamente il luogo ove s'esamina la quistione, chi debba accettare le prelature, chi rifiutarle; vorrei osservare al Del Noce, che, « cum aliquis a contemplativa vita ad activam vocatur, non hoc fit per modum subtractionis, sed per modum additionis »: [1] sicchè, se a Celestino (posto che a Celestino alludesse Dante nella nota perifrasi), se a Celestino sembrò che il pontificato, non *per modum additionis*, ma *per modum subtractionis* lo chiamasse alle opere della vita attiva, non pare che meritasse dal teologo Dante una sì grave pena ed infamia: vorrei osservare che « quaecumque peccata avertunt a Deo, charitatem auferentia, quantum est de se, inducunt reatum aeternae poenae », [2] cioè son peccato mortale; onde non si comprenderebbe facilmente come il teologo Dante potesse dire che rei di peccato mortale fossero vissuti senza infamia; ed altro ancora vorrei osservare dal punto di vista teologico: ma il Del Noce mi disarma, ponendo per principio che Dante « fu filosofo e teologo indipendente, con vedute e apprezzamenti proprî »: posto il qual principio, nulla potrà più ritenerci dall'attribuire a Dante qualunque più grosso sproposito teologico.

10° Prima di chiudere il libro del Del Noce, mi permetto d'osservare pure che anche la forma è un po' trascurata: trattandosi di critica letteraria, ciò non mi par cosa affatto priva d'importanza. Come pure mi spiace qualche frase ironica relativa a' miei scritti; persuaso come sono che a questi nostri studii gran pregio acquistino l'urbanità e la discrezione. Per esempio, il Del Noce scrive: « Gran campione della derivazione della teologia dan-

[1] San Tomm. *Summa theol.*, II. II, 182, 1°. E il B. Giordano da Rivalto, *Prediche* pubb. dal Narducci, Bologna, 1867, *Predica* XVI, scrive: « .... Iddio che se tu sapessi che tutti gli uomini del mondo andassero a perdizione, e per fare tue uno peccato mortale tutti iscampassero, dèi prima lasciare perdere tutto il mondo, che tu pecchi tue, e non dèi allora curare la loro salute, se tu sapessi che la salute si ricoverasse per lo tuo peccato: avvegnachè questo non interverrebbe, ma porsi per esemplo ».

[2] *Op. cit.*, I, II, 87, 3°. Cfr. pure I, II, 88, 2°; e II, II, 13, 2°; e 35, 3°.

tesca dalla tomistica è il dottor Filomusi Guelfi »: gran campione! ma quest'ironia, perchè? Son convinto che da San Tommaso derivò Dante la base principale per la struttura morale de' suoi tre regni; e m'ingegno, secondo le mie modeste forze, di convincerne gli altri: si potrà discutere questa mia convinzione, si potrà confutarla; ma mettermi in ridicolo, no.

XI.

LA PRIMA
“TOPOGRAFIA MORALE DELL’INFERNO„
DEL D’OVIDIO

Il D'Ovidio [1] scrive: « Fino alla città di Dite — se si prescinde dagl'ignavi dell'Antiferno, che non entran nel conto, e dagli abitatori del Limbo, che non son veri dannati — non si trovano puniti se non peccati mortali, e soli cinque di essi: lussuria, gola, avarizia, ira, accidia..... Dei due peccati che rimarrebbero da

[1] [Questo primo scritto sulla *topografia morale dell'Inferno* fu dal D'Ovidio pubblicato nella *Nuova Antologia* del 15 settembre 1894; e le mie osservazioni, nel *Giornale dantesco*, anno II (1895) pagg. 446-450. Le ripubblico qui tali e quali, benchè il D'Ovidio nel suo volume di *Studii sulla Divina Commedia* sia tornato sull'argomento; e a ciò m'inducono due motivi principalmente: l'uno, che in mezzo al molto di nuovo aggiunto dal D'Ovidio nel secondo suo scritto, resta tuttora più che qualcosa del primo; l'altro che avendomi il D'Ovidio fatto rimprovero d'essere stato un po' troppo « accipigliato verso un *mio* antico maestro », mi piace chiamar giudici i lettori se veramente quel po' di vivacità, che io confesso d'aver messo nel mio scritto, possa chiamarsi cipiglio. Un po' di vivacità, ripeto, c'è: ma se togli un po' di vivacità a queste disquisizioni esegetiche, se le annacqui con certe reticenze o con certe espressioni, che sentono d'adulazione le mille miglia da lontano, chi è che ti legge? Tanto meno poi diè nel segno il D'Ovidio, sospettando che la ragione del mio voluto cipiglio fosse nel non aver egli « aderito abbastanza alle indagini *mie* »: queste non furono neppur ricordate nel suo primo scritto; nè d'altra parte io avrei potuto dolermene, perchè sapevo che una gran diffusione non potevano averla avuta: erano state pubblicate nel *Giornale dantesco*, che a Napoli non contava allora, tra i suoi abbonati, che qualche pubblica biblioteca. Ad ogni modo, sento il dovere di ringraziare il mio illustre e venerato maestro, per aver dichiarato che le osservazioni da me fatte al suo primo scritto ei le trovò « quasi in tutto assai giuste »; e che, avendo preso a considerar di proposito gli anteriori miei scritti, ciò era stato « non senza frutto ». (Cfr. *op. cit.*, pag. 241, nota): il dolce della lode tempra alquanto l'acerbo del rimprovero].

smaltire, la superbia e l'invidia, non si fa parola..... Ma come nel Purgatorio c'è, e suppergiù con la stessa gradazione che nell'Inferno, la lussuria, la gola e via via, così anche nell'Inferno ci *devono* essere l'invidia e la superbia, le quali anzi sono..... le capitalissime tra le colpe capitali..... i peggiori e i capostipiti dei sette peccati mortali »: essi adunque devono « tener la parte peggiore » dell'Inferno, la città di Dite.[1] Osservo, in primo luogo, che l'A. sembra confondere i vizii capitali, che sono sette, con i peccati mortali, che sono in numero molto maggiore;[2] in secondo luogo, che accanto alla superbia, « initium omnis peccati », secondo l'Ecclesiastico,[3] o « regina omnium vitiorum », secondo San Gregorio, va collocata, come seconda colpa capitalissima tra le capitali, o, se si vuole, come secondo capostipite, non l'invidia, ma l'avarizia, « radix omnium vitiorum », come scrive San Paolo.[4] Inoltre, l'invidia è « tristitia de alienis bonis »,[5] e la *tristitia* è passione:[6] dunque arbitrariamente avrebbe Dante esclusa l'invidia dalla compagnia degli altri peccati d'incontinenza, che son puniti fuori della città roggia.

« Se fuor di Dite avesse Dante già spesi tutti e sette i peccati capitali, come avrebbe potuto poi continuare con nuove categorie di dannati, senza offendere gl'insegnamenti della Chiesa? » Il D'O. chiama veramente « formidabile » quest'obiezione alla ipotesi di coloro, che ritengono tutt'i peccati capitali esser puniti fuori della città di Dite. Che non tutti i setti vizii capitali sieno puniti fuori della città di Dite, è verissimo; ma l'obiezione formidabile è ben altra: come poteva Dante punir tra i peccati d'incontinenza la superbia, che è peccato di malizia? « in aliis peccatis homo a Deo avertitur vel *propter ignorantiam*, vel *propter infirmitatem*, sive propter desiderium cujuscunque alterius boni: sed superbia habet aversionem a Deo ex hoc ipso, quod *non vult* ejus regulae subjici ».[7] Quanto

---

[1] La stessa ipotesi han pure sostenuta il Comello (*Nota al Canto VIII dell' Inf. dant.*, in *Biblioteca delle sc. it.*, del 1 giugno 1893) e lo Scartazzini nell'ediz. min. del suo *Commento* (Milano, Hoepli, 1893).

[2] La stessa confusione fa l'Andreoli, in quella sua nota alla fine del canto VIII, dell'*Inferno*, dalla quale prende le mosse il Del Lungo (*scr. cit.*); e il Del Lungo stesso scrive (pag. 57): « i sette vizii che la Chiesa denomina capitali o mortali ».

[3] X, 15, Cfr. San Tomm., *Summae theol.* I, II, 84, 2°.

[4] I, ad Timoth. Cfr. San Tomm., ivi, art. 1°.

[5] San Tomm., *Summae theol.*, 36, 1°.

[6] « Passiones terminantur ad delectationes et tristitias, ut patet per Philos in 2. Ethic » San Tomm., *Summae theol.*, II, II, 118, 6°.

[7] San Tomm., *Summae theol.*, II, II, 162, 6°.

poi all'obiezione del D'O. (come a quella del Comello,[1] che è qualcosa di simile), si risponde, che, se anche il Poeta avesse collocati fuor di Dite tutt'e sette i vizii capitali, avrebbe poi potuto benissimo continuare, destinando ai cerchi inferiori quei peccati che dai sette capitali hanno origine (« vitium capitale dicitur ex quo alia vitia oriantur »).[2] Non è qui il caso di fare una compiuta analisi di tutti i peccati puniti ne' quattro ultimi cerchi: accennerò solo, che l'eresia « oritur ex superbia vel cupiditate »;[3] che lo stupro e la sodomia hanno origine dalla lussuria;[4] e, infine, che sei delle sette figlie, che San Gregorio assegna all'avarizia (« proditio, fraus, fallacia, periuria, inquietudo, violentia[5] ») occupano tutto il 9° cerchio e gran parte del 7° e dell'8°.

Ma su questo concetto, che, oltre i sette capitali, la Chiesa non distingua altri peccati, il D'O. c'insiste con tutta l'arte del suo bello stile, e più volte ci torna sopra, in tutto il suo scritto. « Attenendosi fino in fondo alla sintetica classificazione criminale della Chiesa, che nella sua asciutta semplicità non si prestava a rifrangersi in molte sfumature ed era acconcia a peccati appunto semplici come la gola, l'ira e simili, egli si sarebbe sbrigato troppo presto e preclusa la via ad empire tutte le carte ordite alla sua prima cantica ». E che cosa sono i tanti peccati, la cui trattazione è sì gran parte di voluminose somme teologiche, se non appunto *sfumature*, per dirla col D'O., de' sette vizii capitali? Altro che asciutta semplicità; ed altro che sbrigarsi troppo presto: ci voleva Dante, per compendiare tanti peccati, quanti i teologi ne distinsero, in una sintesi così meravigliosa, come quella contenuta nella prima cantica della *Commedia*.[6]

« Sicchè, in fin de' conti », ripete il D'O., « a una sola possibilità siam ridotti: che in tutta la città siano puniti, sotto forme derivate, i due peccati ultimi », cioè la superbia e l'invidia:

---

[1] *Scr. cit.*

[2] San Tomm., *Summae theol.*, I, II, 131, 3°.

[3] *Ivi*, II, II, 11, 1°.

[4] *Ivi*, 154, 6° e 12°.

[5] San Tomm., *Summae theol.*, II, II, 118, 8°, ove San Tomm. dimostra che alla classificazione di San Gregorio si riducono anche quelle d'Isidoro e d'Aristotile.

[6] E già il Borghini aveva scritto che col punire la superbia e l'invidia nei quattro ultimi cerchi, distinguendoli « in più et diversi peccati », Dante « venne a parlare delle actioni humane più distintamente et copiosamente; et per conseguenza dare molto maggiore ornamento al suo poema ». (Cfr. Fanfani, *Studj ed osservazioni sopra il testo delle opere di Dante*, Firenze, tip. coop. 1874, pag. 275).

« Dante ne fa come un complesso peccaminoso..... e lo dirama in tante specialità. Che in una di tali specialità, presa in sè medesima, come p. e. il lenocinio, non si possa subito toccar con mano nè la superbia, nè l'invidia, non vuol dir nulla; e chi si sgomentasse di ciò mostrerebbe d'ignorare affatto il metodo teologico in simil materia, e tutte le filiazioni indirette e ulteriori, attenuate e degenerate che esso sa dedurre da un primo prototipo o disposizione peccaminosa ». Bellissime parole; ma molto meglio sarebbe stato il dirci secondo qual « metodo teologico » il lenocinio derivi dalla superbia o dall'invidia; e dimostrare che Aristotile, Isidoro, San Gregorio e San Tommaso vaneggiarono, insegnando che il *pasci de meretricio*, come scrive Aristotile, o l'*appetitus turpis lucri*, come scrive Isidoro, il lenocinio, insomma, appartiene all'avarizia,[1] non all'invidia, nè alla superbia; e dimostrare altresì che l'*avaro seno* de' Bolognesi, di cui parla Dante, a proposito del ruffiano Venedico, sia tutt'uno che *superbo* o *invido seno*.

« Perciò a un dato punto » il Poeta « muta maniera, abbandona la falsariga teologica, e..... s'attacca alla classificazione etica d'Aristotile..... A non tenersi stretto stretto al settemplice colore dell'iride criminale ecclesiastico, egli aveva, anche fuor di motivi schiettamente estetici, ottimi pretesti d'indole storica e filosofica ». Quanto ai motivi estetici, cioè al non prestarsi la classificazione della Chiesa « a rifrangersi in molte sfumature », ho già dimostrato non esser esatto: quanto ai pretesti d'indole storica e filosofica, i pretesti, anche se ottimi, son sempre pretesti, e non s'ha dritto di credere che Dante se ne facesse guidare nella costruzione morale del suo Inferno. « L'Inferno preesistente al Cristianesimo, era cosa già nota ai pagani, e benissimo gli s'affaceva una spartizione non meno filosofica, che teologica, non men desunta dalla morale classica, che dal catechismo cattolico ». Ma quel tanto della morale classica, che era conciliabile col cattolicesimo, Dante, cattolico e teologo, lo trovava già ne' teologi, e segnatamente in San Tommaso: non c'era quindi ragione, che dagli uni, e segnatamente dall'altro avesse a discostarsi: dirò meglio, avrà potuto discostarsene in qualche questione accessoria, ma non fino al punto, p. es., di considerare il lenocinio come derivante dalla superbia e dall'invidia, e non dall'avarizia; anzi, addirittura, fino al punto « di addossare tutti i veri e proprii delitti » alla superbia e all'invidia, quando è evidente che molti, la maggior parte di essi derivano dagli altri vizii capitali.

[1] Cfr. San Tomm. *Summa theol.*, II. II. 118, 8.

Nè mancano, nello scritto del D'O., altre inesattezze teologiche. Per es., « nel Purgatorio, almeno in quello di Dante, che altro si purga, di grazia, se non peccati mortali? » Forse il D'O. deve quest'inesattezza al Balbo (che ricorda ad altro proposito col titolo di magnanimo): nel Purgatorio, scrive il Balbo, « sono purgati i sette peccati mortali, superbia, invidia, ira » ecc.[1] Ma se il peccato mortale è quello che « damnationem moeretur », come scrive Sant'Agostino, esso non può trovarsi che nell'Inferno; e dovrà invece trovarsi nel Purgatorio il peccato veniale, che, come scrive lo stesso Sant'Agostino, « non moeretur damnationem ».[2] Al qual proposito giova ricordare, che « omne peccatum per poenitentiam fit veniale ».[3] Benissimo dunque aveva scritto il Landino:[4] « Al Purgatorio vanno quelli che sono rimasti in peccati veniali ». Parimenti, è inesatto il dire, che « nei cerchi anteriori a Dite l'aristotelismo fa appena capolino in quell'accozzo, nel medesimo cerchio, dell'accidia con l'opposto peccato dell'ira ». Dov'è l'aristotelismo in questo che il D'O. chiama accozzo, se l'ira e l'accidia si trovano riunite in uno stesso cerchio, per essere tutt'e due, secondo i teologi, peccati di *tristitia*? dov'è l'aristotelismo, se l'accidia è « tristitia de bono spirituali divino »,[5] e questo bene non è da Aristotile compreso tra le cose, intorno a cui si può peccare d'incontinenza? Inoltre, il D'O. scrive, che l'ira è peccato opposto all'accidia: ma ciò non l'insegnano nè Aristotile, nè San Tommaso: non l'insegna Aristotile, che d'accidia non fa motto; e non l'insegna San Tommaso, che, scrivendo « defectus irae absque dubio est peccatum », ed « etiam defectus passionis irae est vitiosus »,[6] il *defectus irae*, e non l'accidia dovè ritenere che fosse il peccato opposto all'ira. E a proposito di peccati opposti, il D'O., in una nota, dopo riferiti i versi 49-54 del canto XXII del *Purgatorio*,

(E sappi che la colpa che rimbecca ecc.

scrive: qual potrebb'essere il peccato opposto alla gola o alla lussuria? È chiaro che il poeta diè forma generica al principio, ma colla restrizione mentale che in un caso solo avesse applicazione ». Or sentiamo San Tommaso: « Peccatum proprie nominat actum

[1] *Vita di Dante*, Firenze, Le Monnier, 1853, pag. 362.
[2] Cfr. San Tomm., *Summae theol.*, I, II, 88, 1°.
[3] San Tomm., *ivi*, art. 2°.
[4] Nel *Prologo sopra el Purgatorio*.
[5] San Tomm., *Summae theol.*, II, II, 35, 1° [illegible]
[6] S'intende, con le debite distinzioni. Cfr. San Tomm. [illegible]

inordinatum[1].... Habet actus humanus quod sit malus ex eo, quod caret debita commensuratione »:[2] d'altra parte, « passiones secundum se non sunt peccata »;[3] dunque esse diventano peccato quando trasgrediscono l'ordine e la misura naturale. E poichè quest'ordine e questa misura possono trasgredirsi così per eccesso, come per difetto, ne segue che anche la lussuria e la gola debbano avere la loro antitesi tra i peccati. Infatti, lo stesso San Tommaso scrive: « omne illud, quod contrariatur ordini naturali, est vitiosum. Natura autem delectationem apposuit operationibus necessariis ad vitam hominis. Et ideo naturalis ordo requirit, ut homo in tantum delectationibus utatur, quantum necessarium est saluti humanae, vel quantum ad conservationem individui, vel quantum ad conservationem speciei. Si quis ergo in tantum delectationem refugeret, quod praetermitteret ea, quae sunt necessaria ad conservationem naturae, peccaret, quasi ordini naturali repugnans. Et hoc pertinet ad *vitium insensibilitatis* ».[4] Quanto poi alla restrizione mentale, di cui parla il D'O., a dir la cosa in buon volgare (tanto più che la restrizione mentale si riferisce a una promessa o a un giuramento; e qui non è il caso), si riesce a questo: Dante una cosa scrisse, un'altra ne pensò. Ed è mai possibile? Che, se alcuno obiettasse: o perchè dunque solo a proposito dell'avarizia fa menzione del peccato opposto? risponderei, che, d'ordinario, circa le passioni, si pecca assai più per eccesso, che non per difetto; e che solo nel caso dell'avarizia e della prodigalità i due peccati opposti sono egualmente comuni: anche San Tommaso, là dove scrive che « vitia, quae differunt secundum superabundantiam et defectum, sunt contraria », cita l'esempio più segnalato: « sicut illiberalitas prodigalitati ».[5]

---

[1] San Tomm., *Summae theol.*, I, II, 71, 1°.
[2] *Ivi*, art. 6°.
[3] *Ivi*, II, II, 35, 1°.
[4] San Tomm., *Summae theol.*, II, II, 142, 1°.
[5] *Ivi*, I, II, 72, 8°. [Seguiva, nel *Giorn. dant.*, un riassunto puro e semplice della rimanente parte dello scritto del D'Ovidio; riassunto che qui sarebbe stato inutile ripubblicare].

XII.

LA SECONDA
"TOPOGRAFIA MORALE DELL'INFERNO"
DEL D'OVIDIO

Nel suo volume di *Studii sulla Divina Commedia,*[1] accolto con tanto favore dagli studiosi di Dante e premiato dall'Accademia delle scienze di Torino, il D'Ovidio ci presenta una seconda topografia morale dell'Inferno, ove, com'egli stesso dichiara, molte delle osservazioni contenute nel suo primo studio sullo stesso soggetto « ricompaiono o testualmente, o in tono più risoluto o più riservato, e talune idee importano un'aggiunta più o men sostanziale, o un vero e proprio pentimento ». Mette conto, adunque, d'esaminare anche questa seconda versione; e spero, questa volta (pur tenendo fede al mio vecchio metodo, di dire il vero, o quello che mi sembra tale, senza troppe reticenze), di non buscarmi una seconda accusa di soverchio cipiglio.

Fin dalle prime pagine il D'Ovidio cerca di spianarsi la via al suo nuovo modo, non meno eclettico del primo, d'intendere la struttura morale dell'Inferno: accenna che nella quistione presa a trattare è tanto biasimevole il « filosofare a modo proprio », quanto l'affidarsi esclusivamente a qualche gran teologo del Medio Evo, e « a qualunque costo conformarvi il pensiero di Dante »; e ammonisce che non si dovrebbe « spinger la curiosità più oltre di quanto è necessario per intender la macchina del poema »; nè, a proposito d'ortodossia, « porre vincoli immaginarii od anacronistici allo scrittore di sei secoli fa, creando a noi problemi insussistenti o insolubili ». Quest'esordio è, in sostanza, giustissimo; ma, leggendo un po' tra le righe, ognun vede come in esso si cerchi di scuoter le basi a più criterii di critica dantesca, tenuti sinora quasi come assiomi: per esempio, s'è creduto da tutti sinora che San Tommaso

[1] Milano-Palermo, R. Sandron, 1901.

(*servatis servandis*, s'intende) fosse una guida sicura per l'interpetrazione del pensiero teologico di Dante; ed ecco il D'Ovidio a metterlo in dubbio (il D'Ovidio, che più innanzi, nello stesso volume,[1] scrive che « Dante era quasi interamente tomista »), segnalando il pericolo che si corre ad affidarsi a qualche luminare della speculazione teologica, per intender la macchina del poema dantesco: si è creduto da tutti sinora, che a Dante, cattolico e teologo, bisognasse andar ben cauti nell'attribuire certe libertà di pensiero, in punto a teologia; ed ecco il D'Ovidio ad avvisarci ben per tempo: se qualche peccato capitale manchi nella struttura morale dell'*Inferno*, quale io la intendo, guardatevi bene dallo scandalizzarvene: Dante ha libertà di pensatore e di poeta; e oltre a ciò, se San Tommaso o qualch'altro gran teologo la pensa in un modo, altri la pensano in un altro. A dirla francamente, tutta questa libertà che il D'Ovidio concede ai critici di Dante, per una quistione come quella delle colpe punite nell' Inferno, mi fa l'impressione della legge di Semiramide, « che libito fè licito... per tòrre il biasmo in che era condotta » la lussuriosa regina. Ardimenti di pensatore, libertà di poeta, Dante n'ebbe certamente; e pur chi lo interpetra con San Tommaso alla mano ne ha riconosciuto e segnalato qualcuno; ma in cose di secondaria importanza, e per ragioni che con un po' d'acume si riesce a scovare e a trovar plausibili e conformi al carattere, agli studii, alle contingenze della vita di Dante, o che so io: ma in cose di massima importanza, come sarebbe il non aver dato posto a due peccati mortali, quali la superbia e l'invidia, il ricorrere alla libertà di pensatore e di poeta, non giustificata da nessuna plausibile ragione, a me par tutt'uno che attribuire a Dante capricci fanciulleschi e illogici puntigli: e questo mi par tanto più, quando vedo *scartate tacitamente*, per dirla con parole del D'Ovidio stesso, come *vane astruserie* o *sofisticherie* o *storture* o *paradossi*, pur alcune interpetrazioni perfettamente consone e alla lettera del poema e alle dottrine de' tempi di Dante. Infatti, incominciando dall'Antinferno e dal Limbo, perchè ostinarsi a « lasciarli fuori del conto », quando altri ha dimostrato che l'ignavia o pusillanimità ha origine dall'ignoranza (nel che s'accordano e Aristotile e San Tommaso), e che peccato *ex ignorantia* è anche quello di coloro « qui nihil audierunt de fide », cioè l'infedeltà puramente negativa? come non riconoscere che non a caso si trovano riunite, dal bel principio dell'Inferno, queste due categorie di peccati? Nella costruzione mo-

[1] N[illegible] studio *Dante e Gregorio VII*, pag. 3[illegible].

rale del suo Inferno, un criterio qualsiasi, o teologico o filosofico, Dante dovè proporselo: lasciando « fuori del conto » alcune parti, queste dovran considerarsi come qualcosa di non organico, d'appiccicato, e, perciò, non perfettamente conforme all'abituale precisione scolastica e dantesca: e dal momento che altri ha dimostrato che questa prima parte dell'Inferno corrisponde a una categoria teologica de' peccati, non mi par giustificabile l'ostinarsi ad optare per un Dante farraginoso e capricciosamente ribelle alla precisione.

Difficoltà ancor più gravi s' incontrano per il quinto cerchio, in cui il D'Ovidio non vede che iracondi e accidiosi: se Dante seguì la ripartizione aristotelica delle colpe (incontinenza, malizia e bestialità); e se l'incontinenza dev'essere fuori della città di Dite, perchè mancano l'invidia e il desiderio d'onore e di fama? e se, adottata la detta ripartizione, approfittò nondimeno delle coincidenze che c'erano tra essa e la dottrina della Chiesa sui peccati capitali, perchè lasciò impuniti due peccati, che appunto coincidevano nelle due dottrine; e ne punì uno, l'accidia, che in Aristotile non si riscontra? Il D'Ovidio attribuisce a Dante una *scappatoia*: « le tre disposizioni aristoteliche abbracciano tutti i vizii e peccati possibili e immaginabili; ad esse e non ad altro badino i lettori; nè si lascino frastornare dal veder che la prima disposizione è suddivisa così da comprendere cinque dei sette vizii capitali nelle lor forme più miti; alle lor forme più gravi e agli altri due vizii provvederanno le altre due disposizioni, e chi legge si rassegni a più non dimandare ». Nel suo primo studio sulla struttura morale dell'Inferno, il D'Ovidio parlò d'*ottimi pretesti* d'indole storica e filosofica, che avrebbero indotto Dante a discostarsi alquanto dal settemplice colore dell'iride criminale ecclesiastico; al che io obiettai che i pretesti, anche se ottimi, son sempre pretesti, e non s'ha dritto a credere che Dante si facesse guidar da pretesti nella costruzione morale del suo Inferno: ora egli attribuisce a Dante delle scappatoie. Ed aggiunge (pag. 299): « peggio per noi se restiamo con una curiosità insodisfatta: peggio per Dante s'ei non può darne colpa solo a puerile smania nostra ». Insomma, la colpa è di Dante: « egli ebbe torto a non prevedere o non apprezzare debitamente la naturale aspettazione del lettore, che dopo i cinque » vizii capitali « avessero a venir gli altri due » (pag. 289). Per verità, un Dante, a cui potessero farsi rimproveri come questi; un Dante, a cui potessero in argomento di tanta importanza attribuirsi delle scappatoie, non so se avrebbe più dritto al titolo di « nostra maggior Musa ». Nè val dire (pag. 301): « Anche se la topografia morale

fosse più perfetta che non è, il poema potrebbe valere poco o nulla: anche se fosse più imperfetta di quel che è, potrebbe esso valere altrettanto, o poco meno ». Ma non è così che bisogna presentare la quistione: dato il valore altissimo del Poema, non lo accresce la perfezione della struttura morale? e non lo scemerebbe, sia pure di poco, l'imperfezione?

Non entrerò nella disputa, se la bestialità sia o no, secondo Aristotile, più grave della malizia: difficile quistione, che non può trattarsi incidentalmente: mi limiterò ad esaminare alcune argomentazioni e giudizii del D'Ovidio, nella sua confutazione del Moore.

Il Moore aveva detto sembrargli impossibile che « il Poeta distorcesse tanto la classificazione aristotelica da mettere la bestialità sopra la malizia, invece che sotto ». E il D'Ovidio (pag. 256): « posto pure che ciò fosse stato un andar contro la dottrina aristotelica, non sarebb'egli stata un'audacia per lo meno eguale sopprimere senz'altro una delle due » categorie? Certamente, se il Moore sostenesse che Dante costruì il suo Inferno sulla divisione aristotelica delle colpe: egli sostiene invece che la bestialità è « mentovata solo per compiere la citazione », la quale serve « unicamente a spiegare perchè l'incontinenza stia fuori di Dite »; quindi la pregiudiziale del D'Ovidio non fa proprio al caso. Della libertà, con la quale Dante seguirebbe Aristotile, il D'Ovidio cita quest'esempio: « Aristotile dice (*Et. Nic.*, VII, VI) che l'intemperanza nell'ira è men vergognosa dell'intemperanza ne' desiderii corporali, perchè l'ira dà ancora ascolto, in una certa misura, alla ragione . . . Questo concetto, espresso ripetutamente da Aristotile, avrebbe dovuto imporre a Dante di metter la gola e la lussuria più giù dell'ira; e tuttavia egli fece il contrario ». Ma il D'Ovidio, mi perdoni, par che confonda la gravità d'una colpa con la vergogna che essa induce: può bene una colpa esser più vergognosa d'un'altra, e nondimeno esserne men grave: quale colpa più vergognosa del lenocinio, per esempio? eppure, nessuno direbbe che essa sia la più grave tra tutte le colpe. È chiaro adunque che l'esser l'ira men vergognoso peccato, che non la lussuria e la gola, nulla toglie al principio, aristotelico e tomistico a un tempo, che quanto è men forte la passione, e quindi più libera la volontà, tanto più grave è il peccato; e nulla, per conseguenza, toglie all'applicazione che di questo principio fece Dante, col punire men gravemente i peccati che più assorbono la ragione, cioè la lussuria e la gola.

Scrive ancora il D'Ovidio: « gli è che il Poeta si valeva d'Aristotile con una certa libertà; e dall'altra parte, il filosofo greco aveva discorso alla buona ». Ma con quella riverenza, che voi stesso

riconoscete aver Dante avuto per Aristotile, com'è conciliabile la libertà nel valersi de' suoi insegnamenti? e che significa che Aristotile avea discorso alla buona? non altro, mi pare, se non ch'ei trattasse l'argomento con superficialità: ora, la superficialità non è conciliabile con l'acume e la precisione aristotelica. Un altro argomento del Moore è questo: Aristotile dice (*Et.* VII, *in princ.*) che alla bestialità s'oppone quella virtù sovrumana, eroica e divina, quale Omero la ascrive ad Ettore: anche per questa considerazione Dante avrebbe dovuto porre, se mai, la bestialità più sotto della malizia. E qui il D'Ovidio non si contenta di ripetere che Aristotile parlò alla buona; ma scrive addirittura che «uscì un poco dalla sua austera logica»; e poichè riconosce che anche San Tommaso è in ciò d'accordo con Aristotile, anche a San Tommaso questo biasimo s'estende. E conclude: «se la bestialità si contrappone alla virtù sovrumana, sarà men colpevole e punibile della semplice malizia, che si contrappone alla virtù semplicemente umana e ordinaria. E un tal ragionamento potè parer più che legittimo a Dante». No, mio illustre maestro: Dante era teologo, e sapeva benissimo che quanto più nobile è la virtù a cui un peccato s'oppone, tanto esso peccato è più grave:[1] or che la virtù sovrumana sia più nobile che la comune, non occorre certo dimostrarlo. Ma si dirà: con questo criterio, la bestialità dovrebbe stare in fondo a tutto l'Inferno. No, perchè non è questo il solo criterio, col quale si procede alla graduatoria de' peccati.[2]

Sbrigatosi del Moore, il D'Ovidio viene a me (pag. 263): «Uno dei negatori della bestialità, qual categoria viva della classificazione dantesca, era stato il Filomusi, che affermò: Dante fa che Virgilio citi piuttosto Aristotile, sol perchè a Virgilio disdirebbe il citar San Tommaso, sebbene pur citi il Genesi; ma in realtà s'attiene all'Aquinate e alla sua triplice distinzione dei peccati *ex ignorantia*, *ex passione*, *ex malitia*... Cotesta tesi è, a dir poco, gratuita». Innanzi tutto, il mio pensiero sulla citazione d'Aristotile non è reso con fedeltà. Io scrissi:[3] «non col solo Aristotile, ma anche con San Tommaso, Dante scrive: incontinenza men Dio offende e men biasimo accatta... Che se rammentò, a tale proposito, piuttosto l'uno che l'altro, ciò fece per più motivi: e perchè era richiesto dal precetto oraziano, sulla coerenza de' personaggi in un poema, che Virgilio citasse l'autorità d'Aristotile, anzichè quella di San Tommaso, vissuto

[1] San Tomm., *Summae theol.*, I, II, 73, 4.

[2] Cfr. in questo volume lo studio VI, e specialmente a pag. [illegible]

[3] Cfr. pag. 81 del presente volume, ove questo e le frasi riportate più innanzi sono ristampate testualmente.

più secoli dopo... e perchè Virgilio, come rappresentante della ragione umana, poteva citare un filosofo, non un teologo; e infine, perchè lo stesso San Tommaso sull'autorità d'Aristotile si fonda». In nota poi aggiunsi: «Ne' versi 106-107 del canto XI dell'*Inferno* Virgilio cita il Genesi, il che al Tasso, nelle sue postille alla *Divina Commedia*, non parve molto convenevole». Com'è chiaro, io mi riferivo principalmente all'incoerenza che ci sarebbe stata, se Virgilio avesse citato uno scrittore vissuto più secoli dopo; e con la nota venivo implicitamente ad aggiungere: al Tasso parve non convenevole che Virgilio citasse il *Genesi*, un libro di quella fede che Virgilio non ebbe; eppure questo libro era già stato scritto, quando Virgilio viveva; figuratevi quanto men convenevole gli sarebbe parsa, in bocca a Virgilio, una citazione della *Somma*, opera che *sub Iulio* era ancora *in mente Dei*. Insomma, io parlai di due incoerenze: principale l'una, l'anacronistica; secondaria l'altra, la religiosa: dal modo come il D'Ovidio compendia il mio pensiero, io avrei invece accennato soltanto la seconda, certo, assai meno importante della prima. In quanto poi all'esser gratuita («a dir poco»!) la mia tesi, il D'Ovidio non par che lo dimostri con le sue obiezioni. La prima è che il Poeta «si mostra tutt'altro che pedissequo d'alcun contemporaneo». Quest'obiezione m'era già stata fatta dal Fornaciari;[1] ma è la più debole obiezione che mi si potesse fare: a parte che ho anch'io messi in rilievo i punti in cui Dante si scosta da San Tommaso; quindi non ho affatto mostrato un Dante pedissequo di San Tommaso; ma se anche lo avessi mostrato tale, voi dovreste dimostrarmi che là, dove a me sembra che San Tommaso e Dante s'accordino, l'accordo non esiste. Perchè dunque non mi dimostrate che l'ignavia e l'infedeltà puramente negativa non son peccati *ex ignorantia*? che l'interpretazione dell'*accidioso fummo*, data da me e comprendente l'accidia e l'invidia, è un arzigogolo? poichè, dopo quello che io ho scritto sulla natura di questi due peccati non val nulla il ripetere, come fa il D'Ovidio (pag. 283), la vecchia obiezione della brevità dell'accenno. Perchè non mi dimostrate che arzigogolo è tutto quello che io ho scritto sui superbi dell'Inferno, in generale, e su Capaneo in ispecie? poichè non è altro, se non una graziosa barzelletta, come sa farne il D'Ovidio, quella del re che «abiti nel vicolo tale, numero tale, piano tal altro, uscio a sinistra» (pag. 292).[2] Oltre ad esser

[1] Cfr. *Bullettino della soc. dant. it.*, N. S., I, pag. 173.

[2] Nè più persuasivo riesce il Del Lungo che scrive (Cfr. *Il Capaneo dantesco*, in *Nuova Antologia*, fasc. di gennaio e febbraio 1902, pag. 45): «il volere in Capaneo, come poi in quei giganti, veder designati i pec-

regina di tutti i vizii, la superbia è peccato speciale anch'essa, e come tale dev'esser trattata: deve quindi avere anch'essa il suo vicolo, il suo uscio. Come pure non basta confutar solo l'ultimo de' miei argomenti, la simmetria che «si avrebbe, per trovarsi la superbia nel cerchio settimo infernale, come nella più bassa delle sette cornici del Purgatorio». Nel mio studio, *I superbi nell'Inferno di Dante*,[1] io non scrissi che questo: «Aggiungerò alcuni argomenti, che, da soli, non basterebbero a sostenere la mia tesi; ma uniti ai primi possono anch'essi valere a qualche cosa. Il Balbo, collocando i superbi nel sesto cerchio, invoca la ragione di simmetria col Purgatorio; ed io ho già accennato, che, *se si dovesse invocare questa ragione*, non al sesto cerchio, ma a qualcuno degl'inferiori essa c'indurrebbe a collocare, i superbi. Questo cerchio dovrebb'essere il settimo». È chiaro che si tratta d'un argomento di secondaria importanza:[2] prima di confutarlo, bisognava aver confutati gli argomenti principali. Ma per tornare a ciò che bisognerebbe dimostrare, prima di giudicar gratuita («a dir poco») la mia tesi della struttura tomistica dell'Inferno di Dante; perchè non mi si dimostra che la lussuria, la gola, l'avarizia e la prodigalità, l'ira, l'accidia e l'invidia non son peccati *ex passione*? che essi non son graduati secondo la sentenza tomistica, che tanto è più grave un peccato, quanto men forte è la passione da cui deriva? perchè non mi si dimostra che l'infedeltà positiva (*eresia*), che ha dell'incontinenza e della malizia, secondo San Tommaso, non è appunto, nell'*Inferno* di Dante, tra i peccati d'incontinenza e quelli di malizia? che i peccati del settimo cerchio non sono peccati *ex malitia per violentiam*? e che quelli dell'ottavo non sono peccati *ex malitia per vias dolosas*, e che quelli del nono non sono peccati *ex malitia per vias dolosas*, aggravati dalla condizione della persona contro cui si pecca? perchè non mi

catori di superbia... è... un abusare sofistico dell'aver Dante ovviamente caratterizzati anche con la parola *superbia* questi colossi spavaldi». E i violenti contro Dio, e Capaneo, che n'è il rappresentante, ei li chiama *irreligiosi*. Ma l'irreligiosità comprende quattro specie, la *tentatio Dei*, il *periurium*, il *sacrilegium* e la *simonia* (San Tomm., *Somma teol.*, II, II, 97 e 99, *in princ.*): alle tre ultime specie è evidente che non può riferirsi il peccato di Capaneo; quanto alla prima, San Tommaso, appoggiandosi a Sant'Agostino, così la definisce (*Somma teol.*, II, II, 97, 1°): «videtur in hoc Dei tentationem consistere, quando praetermittit homo facere quod potest ad pericula evadenda, respiciens solum ad auxilium divinum». Chi dirà mai che sia questo il peccato di Capaneo?

[1] Torino, V. Bona, 1883, pag. 21.

[2] Tanto di secondaria importanza, che in questo volume l'ho soppresso.

si dimostra che il Fornaciari volle adularmi, quando, pur non accettando la mia tesi, ebbe a riconoscere che, con San Tommaso alla mano, io aveva potuto definire con precisione più d'un peccato, che i commentatori non sapevano *che si chiamare*? Poichè io restringo a ciò la più larga lode da lui datami, d'aver cioè notato «con molto ingegno, le varie specie e suddivisioni di ciascun peccato».[1]

Ma il D'Ovidio preferisce di star sulle generali: parla delle poche citazioni di San Tommaso, di fronte alle molte d'Aristotile, nelle opere dantesche; quasi non si sapesse che i libri più studiati son sempre i meno citati; e che, d'ordinario, si citano più volentieri gli antichi scrittori, che non i contemporanei;[2] e afferma che Dante avea libertà d'attenersi ad «altri dottoroni»; quasi non fosse, più che presumibile, certo, che all'acume di Dante dovè subito apparire quello che poi tutti han riconosciuto, cioè che San Tommaso era destinato ad essere il sole delle scuole, al sorger del quale ogni altro astro doveva ecclissarsi; anzi, per dirla con le parole d'uno che il D'Ovidio cita spessissimo e con la massima deferenza, lo Scherillo,[3] «già ai tempi di Dante» San Tommaso «rappresentava l'ultima parola della scienza teologica». Infine, il D'Ovidio riflette che in quegli argomenti non esclusivamente cristiani, ove Aristotile aveva aperto bocca, «tutti si potevano andare a riporre, com'era appunto il caso per le tre disposizioni al peccare». Ma di fronte all'affermazione di Dante, circa siffatta suprema autorità del *quasi divino* Aristotile, perchè non ricordare che, per lo stesso Dante, i dottori della Chiesa ebbero, senza dubbio, l'aiuto dello Spirito Santo? Non il divo Tommaso, adunque, canonizzato due anni appena dopo la morte di Dante, ma il quasi divino Aristotile era quegli, che, per la classificazione de' peccati, poteva andarsi a riporre. Che dir poi della sottile interpetrazione (pag. 264-265), che il *potersi ridurre* la bestialità allo stesso genere della malizia, come scrive San Tommaso, «non è come dire che *si debba ridurre*?» ma San Tommaso ve la riduce di fatto, ammettendo queste tre sole cause di peccato, ignoranza, incontinenza e malizia; il che è la miglior prova che il suo *reduci potest* valeva per lui *reduci debet*, e che non per il solo «bisogno polemico» ei riduceva la bestialità a una specie di malizia.

[1] [illegible] *cit.*, pag. 172.

[2] Il D'Ovidio stesso, *L'Epistola a Cangrande*, Poscritta, *op. cit.*, pag. 182: «.... Dante, sobrio nel citare gli scrittori medioevali, quant'era corrivo a citar gli antichi».

[3] *Bullett. della Soc. dant.*, N. S., VIII, 1.

Ancor più sottile è quest'altra interpetrazione: San Tommaso scrive che *ut plurimum* si delinque per vie dolose, *quandoque* per violenza: e il D'Ovidio: anche per San Tommaso, dunque «la regola è che la malizia sia frode, e solo per eccezione è violenza; sicchè Dante non si dipartì da lui coll'attenersi alla regola e trascurar l'eccezione, equiparando nettamente, benchè implicitamente, la frode alla malizia, la violenza alla bestialità» (pag. 265-266). Ma la frase avverbiale *ut plurimum* e l'avverbio *quandoque* non possono interpetrarsi che per *il più delle volte* e *talvolta*, come interpetra infatti lo stesso D'Ovidio: ora, *il più delle volte* non è tutt'uno con *di regola*, e *talvolta* non è lo stesso che *eccezionalmente*. In punto a precisione di linguaggio, San Tommaso non si discute.

L'unica obiezione seria alla mia struttura tomistica dell'*Inferno* di Dante è quella che, già da me stesso prevista, mi fu ripetuta dal Fornaciari e che il D'Ovidio mi ripete di nuovo: l'aver Dante considerato come men grave peccato la violenza, che non la frode, avvicinandosi così ad Aristotile e scostandosi dall'Aquinate. Ma questa coincidenza con Aristotile, mentre, da una parte, salva Dante da quella taccia di pedissequo di San Tommaso, che a molti e forse anche a me spiacerebbe; non toglie, dall'altra, che, per tutto il resto, la divisione tomistica de' peccati s'attagli perfettamente all'Inferno dantesco. Altrettanto non può dirsi della divisione aristotelica, la quale vi obbliga a una sequela di argomentazioni sottili; e vi costringe perfino a tacciar Dante di pensatore alla grossa (a questo significato porta quell'aggettivo *bonario* tante volte ripetuto dal D'Ovidio) e di filosofo capriccioso (poichè s'approprierebbe e suddividerebbe a modo suo la classificazione aristotelica e ciceroniana, «mettendoci un contenuto alquanto diverso, allogandovi perfino la simonia», pag. 270); e perfino vi costringe a tacciar Aristotile di essere stato a volte superficiale e loico non sempre austero.

Ma non basta. Il D'Ovidio si domanda, perchè nel canto XI Dante non si faccia dir nulla da Virgilio intorno agli eretici; e risponde: «ciò sembra voler dire come per Dante fosse ben inteso che il cerchio rientri nella classificazione aristotelica, e facile a sottintendere quale delle tre categorie gli si applichi»; e s'accorda col Boccaccio, nel ritenere che l'eresia è bestialità, aggiungendo la notissima sentenza di Dante nel *Conv.* (II, 9): «intra tutte le bestialitadi quella è stoltissima, vilissima e dannosissima chi crede dopo questa vita altra vita non essere»: questa è «una definizione seria», dice il D'Ovidio, «e riguarda credenze religiose»; nè

le toglie nulla il non essere l'eresia violenza, come, per esempio, la ferità, la sodomia ecc.: questi peccati appartengono alla « bestialità perfetta, operosa »; mentre l'eresia costituisce « un primo grado di bestialità, la bestialità teoretica, limitata all'opinione e alle parole » (pag. 273). Non mi fermo a giustificare i miei gravi dubbii sulla facile interpetrazione, che del silenzio di Virgilio intorno agli eretici dà il D'Ovidio: dimanderò solo: se Dante nel Convivio volle dare una definizione seria, perchè l'epicureismo, che, appunto nel dare quella definizione, ei chiama la più dannosa delle bestialità, ei non lo punisce più giù che tutte le altre? Il D'Ovidio potrebbe rispondere (vedi risposta a un'obiezione del Moore, a pag. 275, *op. cit.*), che non sarebbe il primo caso che Dante contradica in una quel che in altra sua opera ha scritto; ma io seguiterò sempre a ritenere che bisogna andar molto cauti nell'aumentare il numero di queste contradizioni, come pure nell'accentuare le esistenti. Ed accentuata n'uscirebbe anche l'evidente contradizione, ricordata dal D'Ovidio stesso (pag. cit.), cioè che Federico nel *De Vulg. eloq.* è detto sdegnoso delle cose brutali, mentre l'epicureismo, di cui vien punito nella *Commedia*, è detto nel *Convivio* vilissima bestialità. O non piuttosto sarebbe il caso di dire che questo disaccordo tra il *Convivio* e il *De vulg. eloq.* è una prova che nel *Convivio* Dante non intendeva di dare una vera e propria definizione? In quanto poi alla bestialità di opinione e di parole, opinione e parole le bestie non hanno; e infatti, tutte le bestialità annoverate da Aristotile, tutte si riferiscono ad atti: il parlar quindi di bestialità d'opinione e di parole è una vera e propria contradizione ne' termini. Mi si potrà dimandare: come dunque spieghi tu la parola *bestialità* nel citato passo di Dante, non che in quel di Fra' Giordano, « le loro credenze tutte sono sozzure, lordure e bestialitadi »? Ma come una metafora, buon Dio, una metafora senz'alcuna pretensione, nè filosofica nè teologica: essa suona: l'eresia è il massimo degli errori, quale può commetterlo chi non ha uso di ragione, una bestia. Una metafora senza pretensioni nè filosofiche nè teologiche, ho detto; poichè dal punto di vista filosofico e teologico mal si giustificherebbe: infatti, bestialità è assenza di ragione, eresia è abuso di ragione. Sicchè io ritengo fermamente che Fra' Giordano e Dante, Dante soprattutto, chiamando bestialità l'eresia, non parlassero da filosofi o da teologi: questo è forse il caso dire che parlavano *alla buona*.

Il D'Ovidio passa a dimostrare che « la dottrina dei sette vizii non è mai stata un dogma o altro di simile. Fu insegnamento e speculazione di scrittori autorevoli, che venne facendosi comune, e

finì con aver posto nei catechismi. Ma fu speculazione varia, senza che la varietà desse luogo alla menoma inquietitudine ». E, seguendo il Moore, fa una rassegna (pagg. 286-290) dei principali scrittori di cose teologiche, dalla quale risulta che tutti distinguono o sette o otto vizii capitali: quelli che si fermano al numero di sette considerano come qualche cosa di più che un vizio capitale la superbia; quelli che arrivano al numero otto, o dividono la superbia in superbia propriamente detta e in vanagloria, o annoverano con gli altri anche la superbia: la differenza sta nell'ordine dato ai detti vizii; e ciò è quistione di poca importanza: però quasi tutti s'accordano nell'attribuire alla superbia la maggior gravità. Stando così le cose, donde veniva a Dante quella gran libertà, che il D'Ovidio gli ascrive, di potere sbizzarrirsi « in qualsivoglia sua immaginazione infernale? »[1] Si sa, avrebbe potuto; ma come si concilierebbe quella sua gran libertà con la riverenza in che aveva i dottori della Chiesa? Del resto, il D'Ovidio finisce col riconoscere che « superbia e invidia, d'un modo o d'un altro, ci abbian da essere anche nell'Inferno: entro Dite, perchè è sogno che sieno fuori » (pag. 291); e torna all'ipotesi del suo primo scritto sulla struttura morale dell'Inferno, che « superbia e invidia siano come nel sostrato di tutta la città roggia: *implicite et occulte*, disse l'Imolese » (pag. 294). Io ho già confutata questa ipotesi nello studio che precede: qui aggiungo, che, se così fosse, non si comprenderebbe per qual ragione anche l'avarizia, la quale, non meno che la superbia e più assai che l'invidia (l'avarizia è *radix omnium vitiorum*), suol « menare a cose bestiali e maliziose », non fosse stata trattata allo stesso modo: essa, invece, ha il suo bravo vicolo e piano ed uscio, oltre a trovarsi *implicite et occulte* nella città di Dite. Bisogna però riconoscere che il D'Ovidio finisce col dire che anche questo non appaga, e col domandarsi ove siano punite superbia e invidia, « in quanto restino nell'intimo dell'animo, peccati di pensiero » (pag. 296). E conclude che « nello Stige non ci sono, e che tra i peccati d'incontinenza non ci potrebbero essere! Un'imperfezione dunque c'è nello schema, che o dovrebbe essere meno aristotelico, o avere men conformità, parte reale, parte apparente, col Purgatorio » (pag. 298); e da questo trae argomento ad attribuire a Dante la scappatoia, cui abbiamo accennato,

[1] Il Casini stesso, caldo ammiratore del libro del D'Ovidio, nella recensione che ne fece in *Bullett. della soc. dant. it.*, (N. S., IX, pag. 68), riconobbe che dalla rassegna del D'Ovidio non si conclude altro, se non « che al tempo di Dante prevaleva la classificazione ch'egli seguì nel Purgatorio ».

e a chiamar Dante il *povero poeta*, per l'imbarazzo in cui s'era trovato, avendo scelto per l'Inferno e per il Purgatorio «due classificazioni equipollenti sì, ma non identiche» (pag. 300). Da ultimo la lunga disamina si chiude con questo ragionamento: chiedere a Dante «in qual luogo d'Inferno per l'appunto abbia allogata l'invidia o la superbia è quasi tanto indiscreto, quanto sarebbe il chiedergli in qual cornice del Purgatorio abbia allogato la bestialità e la malizia»: paragone, per quanto temperato dal quasi, assai poco persuasivo; perchè il chiedere a Dante ove abbia allogate nel Purgatorio la bestialità e la malizia, sarebbe, non indiscrezione, ma ingenuità; sapendo ognuno che nel Purgatorio non si può parlare nè di bestialità, nè di malizia, chè il pentimento le ha cancellate: invece, il chiedergli ove sieno nell'Inferno la superbia e l'invidia è tanto legittimo, che tutti glielo han chiesto, dal figlio di lui, Pietro, al D'Ovidio stesso: ed è legittimo, perchè superbia e invidia han luogo tanto nella classificazione teologica, quanto nell'aristotelica; perchè tutt'e due, oltre ad essere vizii capitali, cioè principali disposizioni a peccare, sono anche peccati speciali, e mortali per giunta; infine, perchè il non trovarli conduce a farsi di Dante un concetto ben meschino: d'un *povero poeta*, costretto a ricorrere a delle scappatoie; d'un teologo, che se n'infischiava della teologia, e, insieme, d'un Aristotelico, che se n'infischiava d'Aristotile.

Non c'è che dire: in ogni campo della vita intellettuale, i preconcetti son sempre difficili a sradicare; e ciò non si verifica meno nel campo della critica dantesca. Ma finchè i dantisti non si abitueranno a liberarsi, con un po' più di disinvoltura, da certi preconcetti, come questo della struttura aristotelica dell'*Inferno*; finchè s'ostineranno a volerli difendere ad ogni costo, a ribadirvi e puntellarvi la loro frecciuzza, come direbbe il Del Lungo,[1] l'esegesi dantesca non darà mai quei risultati, che, per le condizioni di studio e per l'indole de' nostri tempi, sarebbe giusto il pretendere.

[1] *Dal secolo e dal poema di Dante*, pag. 12, in nota.

XIII.

PER LO STUDIO DEL FRACCAROLI

" LE DIECI BOLGIE E LA GRADUATORIA DELLE COLPE E DELLE PENE NELLA DIV. COMM. "*

---

* Nella *Miscellanea nuziale Rossi-Teiss*, Bergamo, Ist. [illegible] tiche, 1897, pagg. 357-369. Il mio scritto fu pubblicato nel *Giornale Dantesco*, anno VI, (1898), pagg. 328-331.

Il Fraccaroli esamina la dottrina dell'amore, esposta da Dante nel canto XVII del *Purgatorio*, mettendola in relazione con le colpe punite nell'Inferno; e trova che gl'incontinenti «peccarono per amore mal diretto; perchè il loro amore non si misurò nei secondi beni (*Purg.*, XVII, 99) e corse al bene con ordine corrotto (*ib.*, 126): i violenti invece e i frodolenti amarono il male». In quanto alle dieci bolge, il Fraccaroli trova che stanno «bene i simoniaci dopo i ruffiani e gli adulatori»; «che fra queste tre forme di frode vi è analogia e gradazione»; che «sono tutte e tre finzione e corruzione d'amore»: e «una giusta gradazione» trova nelle quattro specie seguenti, indovini, barattieri ipocriti, e ladri, tutti peccatori per «mancanza d'amore», che il Fraccaroli sembra identificare con l'egoismo, col proprio vantaggio e interesse. Nelle tre ultime bolge trova punito l'amore del male altrui: per siffatto amore, non per altro, avrebbero peccato quelli che il Fraccaroli continua a chiamare consiglieri fraudolenti (gli astuti),[1] i seminatori di discordia e i falsarii. Una grave obiezione si fa, a questo punto, il Fraccaroli stesso: avete detto che i violenti e i frodolenti amano tutti il male del prossimo: com'è dunque che quest'amore del male del prossimo lo limitate ora ai soli dannati delle tre ultime bolge? Alla quale obiezione ei risponde distinguendo: non tutti i frodolenti amano il male allo stesso modo: «altro è infatti amare il male altrui per mal animo che si abbia contro di loro, altro volerlo per freddo calcolo del proprio interesse, altro per impulso d'una passione malata e corrotta, bensì nata in origine da un istinto naturale». Infine, il Fraccaroli si domanda «come

[1] Cfr. pag. 97 del pres. vol.

mai Dante, che pure ci spiegò così bene la struttura morale di tutto il poema » (così bene, che ci si discute ancora!), « qui ci lasciasse interamente all'oscuro »; e risponde con tre *forse*: forse non credette necessario, forse credette « pericoloso voler chiarire troppo tutte le cose a punta di logica »; forse aveva illustrati, dal punto di vista della loro gradazione, i peccati delle dieci bolge; ma quando poi, nel *Purgatorio*, ebbe esposta la sua teoria dell'amore, quella illustrazione gli apparve come inutile, e la soppresse.

Poichè la dottrina dell'amore esposta da Dante nel *Purgatorio* altro non è, se non la stessa dottrina di San Tommaso [1], a proposito de' vizii capitali; poichè da' vizii capitali derivano tutti i peccati, non esclusi quelli *ex ignorantia* o *aliqua bona intentione*, che possono ridursi all'accidia; [2] e de' peccati puniti da Dante nel suo *Inferno* neppur uno ne manca ne' trattati di teologia; è evidente che la dottrina dell'amore esposta per il *Purgatorio* sia applicabile anche all'*Inferno*: in altre parole, quell'unità di sistema, che molti dantisti negano, trionfa nelle due cantiche, avendo per base in tutt' e due la teologia.[3] Ma che basti quella dottrina dell'amore per poterci render conto della scala de' singoli peccati nell' *Inferno*, quando è noto che a determinare la maggiore o minor gravità d'una colpa rispetto a un'altra è necessario (e non per i teologi soltanto) tener conto di molti e svariati elementi, questo non par che si possa, in verità, concedere al Fraccaroli. Ma su questa disamina, che io ho già fatta in uno degli studii precedenti, non tornerò ora, a proposito dello studio del Fraccaroli: basterà confutar questo ne' suoi due punti principali. Il Fraccaroli: scrive che gl'incontinenti dell'Inferno peccarono per amore mal diretto: i violenti e fraudolenti, per amore del male. Ma per tacer d'altro, tra gl'incontinenti dell'Inferno sono anche (dico di quelli per i quali non cade dubbio che sieno nella palude Stigia) gl'iracondi: ora l'iracondo, ch'è *ghiotto della vendetta*, sì che *convien che il male altrui impronti*, come si fa a dire che non ami il male del prossimo? Se lo stesso Dante c' insegna che l'amore del mal del prossimo « nasce in tre modi », per vanagloria, per invidia e per ira? E su di ciò non pare sia il caso di spendere più parole. Veniamo all'altro punto principale dello scritto del Fraccaroli, la gradazione delle colpe punite nelle dieci bolge. Il Fraccaroli par che cominci a trovare intoppi subito,

---

[1] *Summa theol.*, I. II. 84. 4°.

[2] San Tomm., loc. cit., in fin.

[3] Cfr. pagg. 122-123. del pres. vol.

alle prime due bolge: poichè, invece di dimostrare, con la sua teoria dell'amore, che l'adulatore pecca più gravemente del lenone e del seduttore, si contenta di rilevare che tra queste tre specie di peccatori l'analogia è chiara; e passa subito a dire perchè più grave della simonia venisse da Dante considerata la baratteria: « Per Dante », scrive il Fraccaroli, la « simonia non è essenzialmente mercato, come sarebbe a considerare le cose umanamente, ma è essenzialmente adulterio e ruffianesimo: la mistica sposa di Cristo viene venduta per denaro ». Ma parliamoci chiaro, chi resta persuaso d'un siffatto ragionamento? Chi resta persuaso che il *vendere per denaro* la mistica sposa di Cristo non sia essenzialmente mercato? È verissimo: Dante dice che Simone e i suoi miseri seguaci *adulterano le cose di Dio*: ma è una metafora, il cui significato non è altro, se non che essi le prostituiscono, vendendole, come una merce, *per oro e per argento*. — Ne' peccatori delle tre bolge successive (indovini, barattieri, ipocriti e ladri) il Fraccaroli, ripeto, trova una giusta gradazione; ma la dimostra, per verità, un po' debolmente: quello poi che a me pare addirittura inammissibile è che in queste quattro specie di peccatori si riscontri « mancanza d'amore ». Ma che sono gl' indovini, se non impostori, che s'arricchiscono alle spalle degli sciocchi? che sono i barattieri e i ladri, se non gente che ama il proprio benessere materiale, a scapito della giustizia? e gl' ipocriti non amano essi d'aver fama di gente dabbene, senza meriti? Sicchè le prime tre specie di peccatori amano quello dei *beni secondi*, che è l'oggetto dell'amore non misurato degli avari; e la terza specie, quello che è l'oggetto dell'amore, parimenti non misurato, de' vanagloriosi. Il Fraccaroli risponderà d'aver concesso che questi peccatori sono spinti dal proprio vantaggio e interesse: e noi replicheremo: come si concilia la mancanza d'amore con l'amore del proprio vantaggio? E potremmo anche dimandare in che differiscano questi peccatori delle quattro bolge di mezzo, in cui si riscontra « mancanza d'amore », dagli eretici, che secondo il Fraccaroli, son « morti all'amore ». Ma passiamo all'ultime tre bolge: « i peccati delle tre ultime bolgie movono tutti e tre da amore del male altrui; questo è lo scopo loro diretto, mentre il vantaggio materiale, che ne può venire al peccatore, è o nullo, o proporzionatamente trascurabile ». Ma che si scherza? Chi dà un consiglio fraudolento non è un astuto? e l'astuzia non appartiene all'avarizia?[1] Pier da Medicina non s'arricchì con l'arte infame (come scrive Benvenuto) del seminar discordie? mentre avvisava messer

---

[1] Cfr. San Tomm., *Summae theol.*, II, II, 55, 8.

Malatesta da Rimini di guardarsi da Messer Guido da Ravenna, non riceveva da tutt'e due « equos, jocalia et munera magna » ? Gianni Schicchi, « che sostenne falsificare in sè Buoso Donati », non lo fece « per guadagnar la donna della torma », come attesta Dante medesimo: e per altro ancora, come attestano concordi gli antichi commentatori ? Mirra, che falsificò sè in altrui forma, non lo fece per giacersi col padre ? Maestro Adamo, che s' indusse a battere fiorini con tre carati di mondiglia; e Guido II, Alessandro e Aginolfo da Romena, che ve l' indussero, non lo fecero a scopo di lucro ?

Ad ogni modo, questo studio del Fraccaroli ha il merito (oltre quello d'aver contribuito a far onore al Rossi, ch'è d'onor sì degno) d'aver richiamata l'attenzione de' dantisti su d' un argomento, che, se non è de' più importanti del poema, non è certo da trascurare: la scala de' peccati nell' Inferno. Del quale argomento già qualcosa io avevo accennata nel mio scritto *La Struttura morale dell' Inferno di Dante;* ma lo ripresi, mosso appunto dal tentativo del Fraccaroli.[1]

[1] V. in questo vol. lo studio VI, pagg. 105-116.

XIV.

IL LIBRO DI G. PASCOLI

"SOTTO IL VELAME"*

---

* *Saggio d'un'interpretazione generale del poema sacro*, Messina, Muglia MCM. La prima parte di questo mio studio fu pubblicata nel *Giorn. dantesco*, anno VIII, pagg. 507-518; la seconda nello stesso *Giorn.* [illegible] anno IX (1902), pagg. 29-30.

I.

Questo volume, come l'autore stesso dichiara nella prefazione, «si ricongiunge alla *Minerva oscura*»;[1] e, come la *Minerva oscura*, è lettura faticosissima: pur avendo per gli studii danteschi la più viva passione; e pur interessandomi alle questioni trattate in questo libro quanto può interessarvisi chi abbia già trattato più d'uno degli argomenti che il Pascoli vi tratta, io non posso nascondere che la stanchezza m'assalì fin dalle prime pagine; e, a mano a mano che andavo innanzi, dovetti fare maggiori sforzi per vincerla. Le ragioni principali di questo non lieve difetto del libro son due: la prima, che lo stile del Pascoli è duro e artificioso; e che, attraverso sottigliezze e paralleli punto o poco evidenti, quasi mai il lettore trova il premio della sua fatica, la convinzione; la seconda, che il Pascoli ha bandita completamente dal suo libro la polemica (osservazione già fattagli, sebbene con altro intendimento e a proposito d'altro scritto, dal Del Noce),[2] la quale, come a ragione scriveva l'Imbriani,[3] è necessaria, anche se talvolta un po' troppo vivace, a render «meno tediose siffatte minutissime investigazioni e disquisizioni sottili», quali appunto le dantesche. Ciò premesso, mi dispenserò dal fare una sintesi del libro, accontentandomi di spigolare qua e là, e di fare qualche osservazione.

Nel suo primo studio, *La selva oscura*, il Pascoli dice che quando Dante si smarrì nella selva, almeno un anno dopo la morte di Beatrice, avea già passata la soglia della seconda età, e quindi non si sarebbe potuto più dire adolescente: nondimeno, dalle pa-

[1] Livorno, Giusti, 1898.

[2] In *Bullettino della Soc. dant.*, N. S., V, 51.

[3] In *Studi danteschi*, Firenze, Sansoni, 1891, pag. 17[illegible]

role di Beatrice (« sì tosto come in sulla soglia fui » ecc.) verrebbe a togliersi di mezzo quell'anno almeno, e quindi a scemarsi d'un anno l'età di Dante quando si smarrì: dal che il Pascoli conclude che Dante voglia mostrare d'essersi smarrito adolescente, e « così inferire che dell'adolescente è proprio lo smarrirsi ». Mi duole di dovermi trovare, dal bel principio del libro, in disaccordo con l'autore. Quel *sì tosto* di Beatrice non esclude punto l'anno almeno che Dante le rimase fedele: anche se fossero stati due o più, era naturale che a Beatrice fosse parso breve il tempo che Dante le serbò fedeltà, e quindi avesse potuto dire *sì tosto*. Il Pascoli aggiunge: l'adolescenza ha bisogno di chi le mostri il buon cammino: Dante dice d'aver avuto, quando si smarrì, chi gli mostrava il buon cammino, nella persona di Beatrice; dunque Dante si smarrì adolescente. Ma non il solo adolescente ha bisogno di guida; bensì, anche il cieco e l'idiota, per esempio: sicchè, dall'aver Dante asserito che quando si smarrì aveva in Beatrice la sua guida, si potrebbe con egual ragione concludere, seguendo il metodo d'argomentare del Pascoli, ch'ei fosse, quando si smarrì, o cieco o idiota. Ancora: « tutto parla di adolescenza ne' luoghi che si riferiscono allo smarrimento. Dante afferma d'essere stato pien di sonno nel punto che si smarrì », e il sonno è dell'adolescenza. E sia; ma non certo della sola adolescenza. Inoltre, parlando, nella *Vita nuova*, del suo smarrimento, Dante dice che esso fu un desiderio a cui il cuore « sì vilmente s'avea lasciato possedere alquanto die contra la costanzia della ragione ». Ora il Pascoli osserva: « la costanza della ragione che è? Se incostanza, come insegna il buon frate Tommaso, pertiene a imprudenza, costanza perterrà a prudenza »: e cita la *Somma*, II, II, 53, 5. Ma appunto nel luogo citato, San Tommaso scrive, che « persistere in bono pertinet ad omnes virtutes morales, praecipue ad fortitudinem »; ed altrove,[1] che perseveranza e costanza son parte della fortezza, quantunque l'una ne sia più principal parte dell'altra. Dunque la costanza della ragione, di cui Dante parla nella *Vita Nuova*, non è la prudenza. « A uscire dalla profondità della selva », continua il Pascoli, « gli giovò la luna. Ora che simboleggia questa luna?..... la prudenza infusa »: e cita i versi 124 e segg. del canto XXVII del *Paradiso*, intendendo, con i più, che *la figlia del sole*, ricordata in quei versi, sia la luna. Ma la luna è la sorella del sole, non la figlia: la *figlia* del sole è Circe, come io dimostrai in un mio scritto, parecchi anni fa,[2] e come, a

[1] II. II. 137. 3ª.
[2] Cfr. nel pres. vol. lo studio XLVIII.

mia insaputa, aveva già scritto il Galanti, in una delle sue *lettere dantesche*: la *figlia del sole* è Circe, la «dolce sirena», apparsa in sogno a Dante nel quarto ripiano del Purgatorio, e che simboleggia i falsi piaceri. Altro che prudenza!

In conclusione, il Pascoli vuol dimostrare, in questo suo primo studio, che a Dante, quando si smarrì nella selva, mancava la prudenza; e che lo smarrimento nella selva esattamente raffigura difetto di prudenza». Dalla confutazione che abbiamo fatta de' suoi argomenti (non tutti, del resto), noi concludiamo che la sua interpetrazione non è punto persuasiva. E ciò è importante, perchè questo difetto di prudenza fa parte di tutto il sistema del Pascoli, ed ei vi torna sù più d'una volta in questo suo saggio d'interpetrazione del poema sacro.

Nel secondo studio, *Il vestibolo e il Limbo*, il Pascoli vuol dimostrare che, come gli angeli nè ribelli nè fedeli a Dio, non proruppero in quell'atto di libero arbitrio, «che era di questa loro libertà la manifestazione sola ed unica», di scegliere il bene o il male; così gli altri, che visser senza infamia e senza lodo, «del dono maggiore che Dio ha fatto agli uomini, non fecero uso alcuno. Nessun atto fecero essi di libero arbitrio». Ma il Pascoli dimentica che uno di costoro fece per viltade il gran rifiuto. Anche costui, dunque, non fece alcun atto di libero arbitrio?

L'insegna, dietro a cui corrono questi sciagurati, «par certo» al Pascoli che sia la Croce, come nel Paradiso, e precisamente nella sfera di Marte, gli spiriti che seguirono la Croce fino al martirio, formano il venerabil segno della redenzione. In verità, quest'ipotesi è attraente: può bene Dante aver pensato a dar la pena di seguir la Croce ai pusillanimi, che non se ne diedero pensiero in vita; come pensò a mostrarci in essa i forti, che per essa morirono. Ma si potrà sempre dimandare: su che si fonda quest'ipotesi? e perchè Dante, che non ha lasciato alcun dubbio sul *venerabil segno* della quinta spera, ha taciuto di ciò che rappresentava l'insegna del vestibolo? A mio parere, questi sciagurati seguono un'insegna pur che sia, al solo scopo che si ricordino di non aver avuto il coraggio di sceglierne alcuna in vita.[1] Quale eco delle parti ai tempi di Dante! Del resto, ripeto, l'ipotesi del Pascoli è attraente, e, ch'io mi sappia, nuova.

In quanto agli abitatori del Limbo, essi «sono più e sono meno puniti degli sciaurati; più, perchè oltre Acheronte e dentro l'In-

---

[1] Cf. l'ipotesi del Chiappelli, in *Bull. della Soc. dant. it.*, N. S., XIII, pag. 193.

ferno; meno, perchè il loro duolo è senza martirii ». Ma il solo esser dentro l'Inferno basta per dire che son puniti più degli sciaurati, assolutamente. Non comprendo poi come il Pascoli in quel *non adorar debitamente Dio* non riconosca subito, e non la nomini, l'idolatria, « quae divinam reverentiam indebite exhibet creaturae ».[1] Così pure non comprendo come il fuoco e il lume del nobile castello sieno tenebra: gli abitatori del nobile castello, dice il Pascoli, son gente di molto valore; ma lo splendore della loro intelligenza fu tenebra e tenebra resta, perchè *lume non è se non vien dal sereno*. Ma non bisogna confondere il senso letterale con l'allegorico: perchè questo sia ammissibile, bisogna che prima si dimostri ammissibile il letterale. Ora, letteralmente, un lume che sia tenebra non si comprende.

Veniamo al terzo studio, *il passaggio dell'Acheronte*. L'Acheronte, dice il Pascoli, non si passa dai vivi: Dante lo passa; dunque muore. E lo stesso è della selva, il passo che non lasciò giammai persona viva: « nessuno uscì mai vivo dalla selva: dunque nemmen Dante ». Ma perchè si dovrebbe supplire alla ellissi con la frase *dunque nemmen Dante*, anzi che con l'altra, *tranne Dante?* Se si volge indietro a rimirar lo passo, se si paragona a quello che con lena affannata esce dal pelago e tocca la riva, come non è egli vivo? E qui il Pascoli fa una sottile discussione sulla parola *passo*, come Dante chiama l'uscita dalla selva: « dice che la passa, e non che ne esce; come passa l'Acheronte: morendo. E invero morte è l'alto passo di cui egli parla a Virgilio: guarda la mia virtù s'ell'è possente, prima che all'alto passo tu mi fidi.... L'alto passo è il transito; e l'espressione con la quale, nel medesimo discorso, il poeta significa la discesa di Enea all'Averno, è quella stessa con cui gli scrittori cristiani significano la morte: *ad immortale secolo andò*. L'alto passo fu per Enea un andare ad immortale secolo; dunque anche per Dante ». Ma se Enea era corruttibile ancora, com'era morto al tempo stesso? Ma ammettiamo pure che Dante dovesse morire per passare l'Acheronte; o che ne sapeva lui, nel punto che parlava a Virgilio? E quanto non è più naturale, che a Virgilio, il quale gli diceva di seguirlo per l'Inferno e per il Purgatorio, donde Beatrice lo avrebbe poi guidato al Paradiso; quanto non è più naturale che Dante rispondesse: guarda la mia virtù s'ell'è possente, pria di mettermi a viaggio sì faticoso? E infatti, di *venire* e di *venuta* parla Dante più innanzi: dunque *passo* ha il significato di viaggio, non altro. E questo il Pascoli chiama

[1] SAN TOMM., *Summa theol.*, II. II. 92. 1°.

scendere « nel cupo del pensiero dantesco, per la prima volta dopo sei secoli »!

E continua: « Quella che le anime triste cogli angeli ignavi invocano, è la seconda morte: seconda, pur morte ». Ma Dante « di questa seconda morte non poteva morire, perchè non era morto della prima .... dunque morire della prima doveva, e non della seconda. E della prima egli ci significa che morì ». E qui il Pascoli ricorda il sudor di morte di cui ancora si sentiva Dante bagnare, al ricordo del tremuoto; il cessar d'ogni sentimento; il cadere; ma si guarda bene dal ricordare che Dante cadde come l'uom cui sonno piglia. Perchè? perchè col dire che cadde a similitudine dell'uomo preso dal sonno, Dante esclude ben chiaramente che proprio morisse. Or io vorrei domandare al Pascoli, com'è che Dante continui poi (canto IV, 1-4) la similitudine del sonno, e non parli invece di risurrezione; e si dica *desto per forza*, non già tornato a vita .... Ma il Pascoli, con una volata lirica, mi sfugge; e tra le sue abili mani la morte naturale vera e propria, di cui finora ha parlato, diventa morte mistica, quella cioè per la quale nella morte di Cristo, nel nostro battesimo noi moriamo al peccato. « E il peccato è la morte, dunque moriamo alla morte. Dante muore alla morte, cioè rinasce alla vita, perchè quella morte mistica è una natività ». Di queste, che io ho chiamato volate liriche, ce n'è più d'una in questo libro del Pascoli: ma torniamo alla morte mistica. Dunque fu una morte mistica quella di Dante, di qua da Acheronte? E sia. Ma questa morte mistica, che è una natività, vi par bene figurata con tutti quei caratteri della morte naturale vera e propria, che voi avete riscontrati in questa voluta morte di Dante? Poichè si ha un bel citare San Paolo, Sant'Agostino e Sant'Ambrogio: altro è la metafora in un trattato, altro la metafora resa atto in un dramma. E l'ammetterete anche per Enea questa morte mistica?

La porta dell'Inferno, « per essere senza serrame, significa che sempre, da quando i serrami furono rotti, l'uomo può salvarsi ». Ben si fa il Pascoli stesso l'obiezione, che veramente « una porta aperta, se un senso ha da avere, parrebbe dovesse aver questo, che chi vuole può entrare »; ma risponde che ciò era anche prima della morte di Cristo. Sicchè a me pare che il trovarsi la porta dell'Inferno ancor senza serrami non simboleggi nè la possibilità per ognuno di perdersi, nè quella di salvarsi; ma indichi solo che l'Inferno fu vinto, e che i vinti non poterono e non potranno mai rifare quel che da Dio fu disfatto: questo, e non altro.

Le genti dolorose che hanno perduto il ben dell'intelletto, sono,

per il Pascoli, non già tutti i dannati, ma solo gli sciagurati del vestibolo, che mai non fur vivi, perchè vivere nell'uomo è ragione usare; e quegli sciagurati non si servirono di « quello *alcuno lumetto di ragione* che ci vuole per o discernere da sè o imparar da altri a discernere le vie del cuore »: e più sotto il Pascoli aggiunge: « nel vestibolo dei vili e non mai vivi ». Ma se non furono mai vivi, come proprio essi, essi soli, e non anche e principalmente gli altri, che vivi furono, hanno perduto il ben dell'intelletto, cioè Dio, ch'è la vita? poichè non si perde, veramente, quello che non s'è mai avuto. E se i soli ignavi hanno perduto Dio (la verità, la vita), gli altri dannati lo hanno acquistato forse? se i soli ignavi non vissero secondo ragione, perchè della ragione non usarono, vissero forse secondo ragione, usando male della ragione, i dannati de' più bassi luoghi dell' Inferno?

E torniamo ancora alla morte mistica di Dante. « In verità, ripeto, Dante per passare morrà; ma alla morte morrà; conseguirà cioè quella natività seconda che conduce alla vita. Il che è raffigurato nel battesimo.... Il battesimo è raffigurato misticamente e nel camminare di Gesù sulle acque e nel passaggio del Mar Rosso e anche in altro ». E qui il Pascoli compendia quel passo di San Matteo, ove si narra che San Pietro, andando a Gesù e camminando sul mare, fu preso da paura, per il vento forte, e fu per affondare; ma Gesù lo prese e lo trasse a sè, e montarono sulla navicella. « In questa narrazione », osserva il Pascoli, « in cui, secondo gl'interpetri è adombrato il battesimo, c'è il vento forte e lo spavento. E nella narrazione di Dante c'è l'uno e l'altro »; e così pure c'è il buio nell'una e nell'altra narrazione. E il Pascoli finisce con l' immaginare che forse Dante volle si pensasse a un suo camminare sull'acque, come quel di Gesù. Il che poeticamente sarà bello, ma vero non è; perchè di tutto questo, nulla dice Dante; e il vento, lo ispavento e il buio son troppo poca cosa per un simile raffronto. « Che il più lieve legno sia la Croce »? Piuttosto: il passo di Sant'Agostino (*De Trin.*, IV, 20), citato dal Pascoli dà da pensare seriamente in favore di quest' interpetrazione: « Tu eri buttato là lontano da quella patria. Dai flutti di questo secolo è interrotta la via, e non c'è per dove passare in patria, se non vi sei *portato dal legno*.... lasciati *portar per nave, portar dal legno*: credi nel crocifisso e potrai arrivare ». Se non che può farsi l'obiezione: ed è presumibile che Caronte dica: convien che ti porti la Croce? e che in bocca a Caronte suoni il linguaggio dei padri della Chiesa? Sicchè, pensandoci meglio, per la seconda volta questa croce benedetta non s' invoca a proposito.

E il Pascoli continua a discorrere di morte mistica, che è una seconda natività, della mezza vita e della mezza morte dei non mai vivi e disperati di morire; d'una morte che nè il Poeta nè noi sappiamo se fu vita o morte; della morte alla tenebra, di cui Dante parla come d'uno svenimento; della morte alla concupiscenza, di cui dice che cadde come corpo morto. Infine il Pascoli stesso domanda: «Morte dunque, o non morte?» E risponde che l'enigma è sciolto, quando Dante, avanti a Dite, dice che nè morì nè rimase vivo, «cioè che era morte e vita nel tempo stesso: morte al peccato e vita a Dio». Ma poi soggiunge: «forse solo quella dell'alto passo fu morte». E continuando così, ancora un poco, conclude: «il velame comincia a sollevarsi». Beato lui! a' miei occhi la mano del Pascoli lo abbassa sempre più.

Nel quarto studio, *Le tre fiere*, il Pascoli scrive: «consimili.... effetti sono della selva e delle fiere. La selva è il peccato: come non peccato le fiere? Ma la selva è il peccato originale: come le fiere non il peccato attuale? Ma la selva è la tenebra: come le fiere non l'ombra della carne e il veleno?.... Le fiere sono tre, come non credere subito che elle sieno tre, perchè tre le disposizioni» che il ciel non vuole? «che quelle raffigurino queste»? Insomma, per il Pascoli, la lonza raffigura l'incontinenza, il leone la violenza, la lupa la frode. A parte il processo, dirò così, sbrigativo, per il quale il Pascoli giunge a questa conclusione, essa seduce, ma non convince. Sia pure che la volpe, sempre simbolo della frode, a Dante non piacesse, perchè troppo «piccolo e vile animale», a petto al leone: sia pure ciò che il Pascoli riporta, ricavandolo dall'*Appendice* nelle *Opere di Ugo da San Vittore*, circa l'indole del lupo; e sia pure che il veltro è «il nemico e il contrapposto» della lupa: ma per me la difficoltà grave è ben altra. Nel canto XI dell'*Inferno* (vv. 80-83) Aristotile è citato soltanto per dimostrare che giustamente l'incontinenza è punita con più lieve pena che non la malizia e la frode; non già per avvertire che le colpe nell'Inferno dantesco sieno classificate secondo la triplice divisione aristotelica.[1] E stando al mio vecchio convincimento, che la struttura morale dell'Inferno, non meno che quella del Purgatorio e del Paradiso, abbia base teologica, io ritengo che il leone simboleggi la superbia, regina di tutti i vizii;[2] la lupa l'avarizia, radice d'ogni peccato;[3] e la lonza l'in-

[1] Cfr. pagg. 73-74 del pres. vol.
[2] San Tomm., *Summae theol.*, II, II, 132, 1°.
[3] *Op. cit.*, I, II, 84, 1°.

vidia, dalla quale nasce l'odio,[1] che costituisce la colpa ne' peccati contro il prossimo.[2] Di questa opinione, circa la lonza, fu il Castelvetro;[3] e di questa opinione è il Poletto, che ricorda ben a proposito i versi 74 e 75 del canto VI dell'*Inferno* (« superbia, invidia ed avarizia sono le tre faville » ecc.) e il verso 68 del canto XV (« gente avara, invidiosa e superba »).[4] Per mio conto io aggiungo che mi par di molto peso la relazione tra la vista della lince, che gli antichi dissero tale da penetrar perfino i corpi opachi, e gli occhi degl'invidiosi cuciti con fil di ferro nel Purgatorio, serrati, checchè se ne dica, dalla belletta negra nell'Inferno:[5] come pure è da ricordare che in fine del canto XIV del *Purgatorio*, dopo che Dante ha intesi esempi d'invidia punita, Virgilio gli dice: « l'occhio vostro pur a terra mira »; cioè voi siete rivolti ai beni mondani: questi beni mondani, queste bellezze del mondo, opposte alle « bellezze eterne », che il cielo mostra indarno agli uomini, non son esse la gaietta pelle della lonza?[6]

[1] *Op. cit.*, I. II. 34. 6°.

[2] *Op.* e *loc. cit.*, 4°.

[3] Cfr. Scartazzini, *Enciclopedia dantesca*, alla parola *lonza*.

[4] [Per i nomi di altri sostenitori di questa opinione, Cfr. D'Ovidio, *Studii* cit., pag. 318: aggiungi il D'Ovidio stesso, e il Sanesi (*Per l'interpetraz. della Comm.*, Torino, Paravia, 1902, nota 3ª)].

[5] [Che abbia ragione il Proto, concludendo un suo studio su *La lonza dantesca* (in *Giorn. dant.*, anno XV (1907) pagg. 1-15), che la *lonza* sia da identificare con la pantera, che è la femmina del pardo? Ma anche la pantera benissimo simboleggerebbe l'invidia. Il leopardo somiglia tanto alla pantera che alcuni naturalisti lo considerano come una semplice varietà della stessa specie, altri con la pantera l'hanno scambiato e lo scambiano tuttora: gli antichi poi ritenevano che il leopardo nascesse dal congiungimento del pardo con la leonessa (Cf. Proto, *scr. cit.*, pag. 9): or il leopardo ha tale conformazione d'occhi, che di giorno discerne appena gli oggetti, mentre vede benissimo di notte; onde di notte cerca il suo nutrimento. Ognun vede che questo difetto visivo ha col significato etimologico del vocabolo *invidia* (*invidia, quasi non visio*, scrive Pietro di Dante), non che con la pena degl'invidiosi nell'Inferno e nel Purgatorio, una relazione ancor più stretta che non ve l'abbia la vista acuta della lince.]

[6] [Se la lonza è la pantera, come vuole il Proto, potè forse Dante essersi pure ricordato di quanto aveva scritto Br. Lat. (*Tes.*, 5-60, cit. dalla Crusca), a proposito della pantera: « la sua natura si è, che quando ella ha presa sua vivanda, si entra nel luogo della sua abitazione, e addormentasi e dorme tre dì; e poi si lieva, e apre sua bocca, e *fiata sì dolcemente, che le bestie tutte, che sentono quell'odore, traggono dinanzi a lei* »: insomma, anche il *dolce fiato* della pantera potrebbe simboleggiare la seduzione che i falsi beni del mondo esercitano sugli uomini. Al qual proposito, mette anche conto di ricordare che *pantera* si chiamava pure una

Non ignoro le obiezioni del Capelli [1] a questo senso allegorico della lonza: « l'invidia è troppo contraria alla imprudenza, all' impulsività, alla leggerezza della lonza ». Ma non è l'invidia specialmente delle donne (si ricordino Sapia e Aglauro) e dei fanciulli (« parvulum occidit invidia » [2])? perchè l'essere « instancabilmente desiderosa » impedirebbe alla lonza di simboleggiar l'invidia? l' invidia non è spesso desiderio? « potest aliquis tristari de bono alterius.... ex eo quod nobis deest bonum illud, quod ipse habet: et hoc praecipue est zelus.... et si iste zelus.... sit de bonis temporalibus, potest esse cum peccato ».[3] E ancora, perchè dite che nella lonza « la cupidigia è incontinente »; nel leone, violenta; nella lupa fraudolenta? quale speciale atteggiamento delle singole fiere nella selva autorizza questa distinzione? è atteggiamento, se non identico, certo assai simile in tutte e tre, tanto da far considerare non del tutto strana la congettura del Frigeri, [4] che « i tre simboli si svolgano l'uno dall'altro », alla qual congettura anche il Pascoli s'accosta.... Ma non dimentichiamo che la via è lunga.

Nel suo quinto studio, *Il corto andare*, ritorna il Pascoli al concetto, che Dante, uscito dalla selva, aveva riacquistata la prudenza: continuando, dice che, per essere « nel mezzo della vita e nel bel mezzo della gioventù.... egli aveva contro la lonza, che è concupiscenza e tristizia, il freno e lo sprone, la *temperanza* e la fortezza.... Contro l' ingiustizia, che può essere raffigurata dalla sola lupa, perchè questa comprende, se non altro, anche il leone, qual virtù era necessaria? La giustizia ». Il lettore domanderà: dunque Dante non aveva la giustizia? « Egli l'aveva », risponde il Pascoli: egli non s'ammoglia, egli non delinque con la lupa, ma ne è vittima: sicchè, contro le tre fiere, « dopo che ebbe riacquistata la prudenza, esercitò le altre tre virtù morali: temperanza, fortezza e giustizia. Ciò nel corto andare verso il bel monte ». Insomma, Dante, operando virtuosamente, con la scorta delle quattro virtù cardinali, andava, secondo il Pascoli, verso il bel monte,

---

sorta di rete da uccellare, come si legge nello stesso diz. della Crusca: significato, che può aver avuto origine appunto da questa qualità, che ser Brunetto ricorda, della pantera: di attirar le bestie, con l'odore che esce dalla sua bocca, per divorarle].

[1] *Per una nuova interpetrazione dell'allegoria del I canto*, in [illegible] *dantesco*, anno VI, pag. 373.

[2] *Iob.*, 5, citato da San Tomm. in *Summae theol.*, II. II. [illegible]

[3] San Tomm., *Summae theol.*, II. II. 36, 2.

[4] Cit. dallo Scartazzini, *op.* e *loc. cit.*

per la via più corta; andava verso la buona felicità, per il cammino della vita attiva: questo cammino gli fu impedito dall'ingiustizia, di cui è simbolo la lupa. Ma come? l'esser vittima dell'ingiustizia altrui impedisce la buona felicità, che, infine, altro non è, se non la vita virtuosa, mercè la quale si guadagna il premio, la vita celeste? l'esser vittima dell'ingiustizia non è soffrire? e il soffrire non agevola, più che non impedisca, il conseguimento di quel premio, di quella vita? Cacciaguida e i suoi compagni di gloria, non giunsero, dopo aver patito il martirio, cioè il colmo dell'umana ingiustizia, dopo una vita attivissima, alla pace del cielo?

E passiamo al sesto studio, *Le rovine e il gran veglio.* « Dante continua a morire, anzi si seppellisce nel suo viaggio: alla carne o alla concupiscenza, e al veleno, cioè alla malizia. C'è anche per queste morti un qualche mezzo che le renda possibili, come la porta disserrata dal Redentore fa possibile » la prima morte di Dante? « Sì, vi sono tre rovine » che pur esse, come la porta infranta, significano la redenzione, perchè, come l'infrazione della porta, avvennero per la morte del Redentore. « Or come il disserrar della porta significa la liberazione del peccato originale, questo rovinar delle roccie significherà la liberazione del peccato attuale ». E queste tre rovine, di cui « la prima è in un cerchio d'incontinenza, la seconda in un cerchio di malizia con forza o violenza o bestialità, la terza in un cerchio di malizia con frode .... rispondono alle tre disposizioni che il ciel non vuole, e perciò alle tre fiere che queste raffigurano ». In quanto a questa morte, a cui ritorna con manifesta compiacenza, il Pascoli, morte alla morte, morte alla carne o concupiscenza, e morte al veleno o malizia, osservo ancora: se Dante, nel suo viaggio per l'Inferno, muore al peccato, a che il restante viaggio per il Purgatorio? Ma il vero è (o meglio, a me sembra) che nell'Inferno Dante si duole del peccato, e magari fa proponimento di non peccar più; il che non costituisce che una sola parte della penitenza, la *contritio.* Ma perchè il peccatore possa dirsi morto al peccato, occorrono le altre due parti, la *confessio* e la *satisfactio*; e queste due parti, Dante, che fa un viaggio d'espiazione, le compie nel Purgatorio. In quanto al significato simbolico delle rovine, come ho dubitato circa la possibilità di salvarsi, che si vorrebbe simboleggiata nella porta senza serrame, così dubito sullo stesso significato, che si vorrebbe attribuire alle rovine. Innanzi tutto, a che le vie di salvazione nell'Inferno, dopo l'ammonizione, « lasciate ogni speranza, o voi ch'entrate »? e se proprio quelle rovine fossero una tal via, perchè non ne sarebbe sparso tutto l'Inferno? Il Pascoli risponde: l'una è a capo della partizione

dell'incontinenza, l'altra a capo della partizione della violenza, la terza, non a capo, anzi oltre la metà della partizione della frode, alla 6ª bolgia; ma ivi si punisce l'ipocrisia, onde delle dieci bolge è la precipua: infatti, « bugia è il nocciolo della frode »; e Virgilio stesso, enumerando nel canto XI dell'*Inferno*, le varie specie di frode, annovera l'ipocrisia per prima. Ripeto: che l'Inferno dantesco sia costruito secondo la triplice distinzione delle colpe, fatta da Aristotile, non è indiscutibile: tutt'altro, anzi. Come pure, non è indiscutibile che la *ruina* del 2º cerchio sia uno *scoscendimento*, o non piuttosto una *bufera*; nè, ove pur si tratti di scoscendimento, che sia comune ad esso l'origine degli altri due. Ammettiamo del resto tutto quello che il Pascoli vuole: ma le tre rovine, corrispondenti alle tre fiere, o dovrebbero trovarsi ciascuna a capo di ciascuna ripartizione, o ciascuna al cerchio, o al girone, o alla bolgia che contiene la colpa precipua del rispettivo gruppo: la mancanza di simmetria voluta dal Pascoli non trova ragione plausibile. E ammettiamo anche la mancanza di simmetria: « bugia è il nocciolo della frode »; e sta bene: ma la bugia è più specialmente punita « nell'ultima bolgia delle diece », distinta in bugia (teologicamente *mendacio*) di parole, di fatto e confermata con giuramento. Nè Virgilio, con l'annoverar l'ipocrisia, prima che tutte l'altre specie di frode, vuole insegnarci che l'ipocrisia è delle frodi la precipua; poichè è evidente che quella è un'enumerazione alla rinfusa; al che, forse, non è del tutto estranea una certa influenza della rima.

Ed eccoci ora ad un'altra intricata questione, quella dei fiumi infernali. Il *gran veglio* è la natura umana, e la *fessura* è la *vulneratio* inflitta dal peccato d'Adamo alle potenze dell'anima, ragione o intelletto, volontà, irascibile e concupiscibile. Al quadruplice disordine delle quattro potenze corrispondono i tre fiumi infernali, Cocito, Flegetonte e Stige: Cocito, che serra in sè i peccatori di malizia con frode in chi si fida, peccato che ha, in più del peccato precedente, il disordine dell'intelletto; Flegetonte, che si trova nel cerchietto della malizia con forza, che non ha disordine dell'intelletto, ma ha un fine, e quindi volontà, che non ha l'incontinenza che lo precede, nel cui luogo di pena è Stige. Ma che abbia mal capito io? il peccato d'incontinenza non ha disordine di volontà? ma non sarebbe peccato; poichè un atto qualsiasi « in tantum est peccatum, in quantum est voluntarium »:[1] la malizia con forza non ha disordine dell'intelletto? ma come sareb-

[1] San Tomm., *Summa theol.*, I II, 77, 6.

bero imputabili l'omicidio, la rapina ecc., se a tutto ciò fosse estranea «la virtù che consiglia»,[1] e dalla quale «si piglia ragion di meritare»? Accenno solamente che non è indiscutibile l'opinione del Barelli[2] (non però citato dal Pascoli), che i fiumi dell'Inferno sieno «un fiume solo, che cambia nome e aspetto e natura»; e saltando a piè pari quanto il Pascoli scrive intorno all'Acheronte, passo a Filippo Argenti.

Sapete che è, per il Pascoli, Filippo Argenti? è un audace. Orgoglio, scrive il Pascoli, significa in Dante «la subita fine d'una vampa improvvisa e vana», e quindi è «tutt'uno con l'audacia». E il vizio dell'Argenti è come quello dei colombi: sicchè anche i colombi sono audaci. Per verità, non so come uomini d'ingegno, della forza del Pascoli, possano sostener sul serio certe cose! Mette conto, nondimeno, confutar qualcuno de' suoi argomenti; come quello in cui parla degli Ebrei, che tentarono di lapidar Mosè, e delle donne Troiane, che «actae furore», arsero le navi: chi non direbbe, domanda il Pascoli, che sono rei d'ira? eppure, «sono rei d'accidia, come afferma Dante».[3] Ma qual meraviglia, se la specie del peccato si desume dal suo fine?[4] infatti, il fine del peccato degli uni e dell'altre fu di sfuggire alle fatiche, ai disagi delle due rispettive imprese, tutt'e due volute dalla divinità; e l'accidia è appunto «tristitia de bono spirituali divino».[5] È poi impossibile lasciar passare, senza rilevarlo, un ragionamento come questo. Dopo aver riferite le parole di San Tommaso, «se qualcuno appetisce che, secondo l'ordine della ragione, si faccia vendetta (giustizia), questa si chiama *ira* per zelum»,[6] il Pascoli nota che tale è l'ira di Dante e di Virgilio in più occasioni, tale l'ira di Dio stesso contro i peccatori. Ma quell'ira, aggiunge, è strumento d'una virtù, la fortezza; l'ira è, secondo i Peripatetici, cote della fortezza: or «come si sostituisce al nome della passione contenuta nei suoi modi il nome della virtù, che per quella si esercita, così si deve sostituire al nome della passione, quando è dismisurata .... il nome del vizio, cioè dei due vizi collaterali, che per quella dismisura si forma-

[1] *Purg.*, XVIII, 62-63. È vero che il Pascoli interpetra altrove (pag. 52) questa *virtù che consiglia* con la prudenza, invece che per la ragione; ostante il suo metodo, di non citar nessuno, non so se sia opinione sua, o già messa fuori da altri. Ad ogni modo, non pare accettabile.

[2] Cfr. Barelli, *Commento alla Div. Comm.*, vol. I, pagg. 309-310, nota ai vv. 115-120 del Canto XIV dell'*Inferno*.

[3] *Purg.*, canto XVIII, 133 e s.

[4] San Tomm., *Summa theol.*, I, II, 72, 4°.

[5] *Op. cit.*, I, II, 36, 4°.

[6] *Op. cit.*, II, II, 158, 1°.

no. E questi sono audacia e timidità, oppure, orgoglio e tristizia». Ma altro è la fortezza, altro la cote o lo strumento della fortezza, come altro è la mano, altro il martello, strumento della mano; e, per non uscir dalla metafora della cote, altro è la cote, altro il rasoio: infatti, provatevi a sostituire la parola *fortezza* alla parola *ira* negli stessi esempi danteschi citati dal Pascoli (pagg. 272-273); e vedrete, che, o non ci sarà senso, o il senso sarà diverso: e ben a ragione, poichè si concede che l'ira sia una delle manifestazioni della fortezza; ma certo non è l'unica; come il martello non è il solo strumento della mano. Che dir poi del *doversi sostituire* al nome della passione dismisurata, *ira*, il nome dei due vizii collaterali, *audacia* e *timidità?* la premessa è strana; ma la conseguenza è, lasciatemelo dire, stranissima. E poi il Pascoli si lagna (pag. 294, nota 1ª) che gli diano del sottile!

Venendo a discorrere del messo celeste, che apre a Dante la porta della città di Dite, il Pascoli scrive: «qui ci vuole uno la cui fortezza sia eroica... uno che abbia veramente sperimentato il pericolo... e sia... del primo grado... Inoltre deve esser tale che, essendo pur esso che vince la punga, Virgilio possa ragionevolmente aver detto: *Pur a noi converrà* vincere». A tutte queste condizioni risponde, secondo il Pascoli, Enea. Or io non intendo confutare l'opinione del Caetani: solo esaminerò se gli argomenti del Pascoli sieno tali da rafforzarla. Il messo dev'essere fortissimo, d'eroica, divina fortezza: or questa eroica, divina fortezza non manca certo in un angelo; quindi non è necessario, per questa prima condizione, che il messo celeste sia Enea. Deve avere sperimentato il pericolo, e dev'essere del primo grado: ma perchè? perchè Dante ha dimandato a Virgilio, se alcuno del primo grado scende fin laggiù, a Dite; e Virgilio, per rincorarlo, gli ha risposto che ciò è accaduto. Ma in quella risposta Virgilio parla di sè evidentemente; tanto che conclude: ben so il cammin; però ti fa securo. Ma non vedete, replica il Pascoli, che l'offende soltanto l'aer grasso? Dunque è del Limbo; chè «quelli del Limbo sono *sol di tanto offesi*, che desiderano l'alto sole senza sperarlo, e sono in luogo tristo di *tenebre solo*». Ma *l'alto sole* lo prendete nel senso proprio o nel senso allegorico? se nel senso proprio, chi è adusato alle tenebre, meno ne soffre: se nel senso allegorico, tenebra lasciava questo vostro messo del Limbo, e tenebra trovava: non vedo quindi perchè dovesse soffrir tanto dell'aer grasso della palude. Più ragionevole sarebbe il dire: quel messo soffre delle tenebre; dunque è un angelo, uso al lume del cielo. Si potrebbe replicare: no, le tenebre infernali non tangono un angelo, come la fiamma

non tange Beatrice; e si risponderebbe che l'aer grasso non tange neppure l'angelo, nel senso che neppure a lui impedisce d'andare innanzi e adempiere la sua missione; ma può bene dargli noia e come cosa nuova, e come cosa contraria alla natura sua. Infine, se il messo celeste fosse stato un angelo, non avrebbe Virgilio detto con egual ragione: a noi converrà vincere? Virgilio e Dante avrebbero vinto con la forza di un terzo, ma vinto avrebbero.

Seguono in questo sesto studio altre settanta pagine circa, in cui il Pascoli discorre degli eresiarchi, dei tiranni e dei superbi (la « superbia di Capaneo si chiama *aversio* »);[1] e ritorna su varii concetti, che ho già dimostrati non accettabili, quello della « depravazione dell'intelletto », che non è « nell'incontinenza assoluta e nell'incontinenza complicata col mal volere », e quello delle « quattro virtù *che* Dante esercita o vede esercitare e riacquista nel suo scendere agli abissi »; e infine tratta dei mostri unicorpori, bicorpori e tricorpori, che Dante trova nell'Inferno; mostri che il Pascoli vorrebbe far corrispondere ai peccati in cui è disordinata una sola, o due, o tutte e tre le potenze dell'anima.[2] Ma è tempo d'affrettarsi; onde, senz'altro, passo al settimo studio, *L'altro viaggio*, per il quale noterò, anche più brevemente che non abbia fatto finora, quello che mi pare addirittura insostenibile.

In Capaneo « c'è il principio del peccato di superbia. E come non il peccato? Non il peccato; chè, se ci fosse, egli non sarebbe stato in nulla dissimile » dai giganti che pugnarono a Flegra. In nulla dissimile? ma quella dei giganti fu superbia che trascese a vie di fatto contro la divinità: Capaneo negò Dio *col cuore*. Or qualunque peccato « *primo* corde concipitur, *secundo* ore profertur, *tertio* opere perficitur ».[3]

« Vi è, sì, nella palude, e superbia e invidia e ira; ma passioni tutte e tre, non peccati ». Dunque, senza peccato si può meritare l'Inferno? e non ha il Pascoli stesso detto poco innanzi che « nel Purgatorio non si mondano che passioni dell'appetito »?

« I frodolenti sono certo rei d'invidia, e i traditori di superbia ». Benissimo! dunque l'invidia, non la sensualità, spinse Gia-

[1] Ma che *aversio*! in ogni peccato mortale c'è l'*inordinata conversio ad commutabile bonum*, e l'*aversio ab incommutabili bono* (San Tomm., *Summa theol.*, I, II, 72, 5°; 87, 4°; II, II, 20, 1° ecc.) Come dunque la sola superbia si chiama *aversio*?

[2] Cfr. il *Boll. della Soc. dant. it.*, N. S., V, pag. 51. G. Del Noce, *Recens.* dello scr. del Pascoli, *Intorno la costruz. mor. della Div. Comm.*, pubb. nella *Vita italiana*, anno III, fasc. XXI.

[3] San Tomm., *Summa theol.*, I, II, [illegible].

sone a sedurre Medea; l'invidia non l'*appetitus turpis lucri* (che appartiene all'*inquietudo*, figlia dell'avarizia),[1] spinse Venedico a vendere la sorella; e, per invidia, Taide fu... quella che fu; e per superbia, non per privati interessi, avvenne la reciproca strage dei due fratelli Alberti; per superbia, non per succedergli nell'eredità, uccise Sassol Mascheroni il cugino; per superbia, non per avidità di guadagno, vendè Carlino dei Pazzi, il castello di Piantrevigne ai Neri prima, ai Bianchi poi... e di superbia è reo Giuda, che vendette nostro Signore per trenta denari!

Per la struttura morale del Paradiso, il Pascoli accetta la base teologica dei doni dello Spirito Santo, che io per il primo escogitai fin dal 1897 (non che mi nomini: il Pascoli non cita e non confuta nessuno: fa solo qualche eccezione per qualche suo amico personale); ma ne altera l'ordine, per modo che in Piccarda e in Costanza è premiata la sapienza; la scienza in Giustiniano e in Romeo; e ancora la sapienza in Carlo Martello, in Cunizza, in Folco e in Raab; e l'intelletto nei dottori della Chiesa; e il consiglio nei guerrieri; e la fortezza in Davide, in Traiano, in Ezechia, in Costantino, ne' quali non potrebbe essere più manifesta la divina ispirazione (*consiglio*); e di nuovo la scienza ne' contemplanti, ne' quali è pur sì manifesto il dono dell'*intelletto*, come quello che reca a perfezione la ragione speculativa per la conoscenza della verità; e la pietà in San Pietro, in San Giacomo, in San Giovanni e perfino in Adamo (per non dir degli altri), di cui Dante stesso dice che ebbe quanto lume è possibile a umana natura. Infine, il Pascoli riporta un frammento della pugna spirituale di San Bernardo, e conclude: «A nessuno sfuggirà la somiglianza di questo povero abbozzo mistico col poema sacro». Certo; ma appunto questa somiglianza (oltre il resto, s'intende) avrebbe dovuto mettere in guardia il Pascoli, e sconsigliarlo dall'alterare capricciosamente, nella sua interpetrazione, la scala evangelica dei doni dello Spirito Santo, che San Bernardo, nel suo abbozzo mistico, aveva scrupolosamente rispettata.

A questo punto, penso che il lettore si sarà già fatta un'idea del metodo del Pascoli e del valore del suo libro: credo perciò di potermi dispensare dal prendere in esame gli ultimi due studii, *La fonte prima* e *La mirabile visione*.[2]

[1] San Tomm., *Summae theol.*, II, II, 118, 8. [illegible] *seno* del canto XVIII dell'*Inferno*, v. 63.

[2] Cfr. la recensione del prof. [illegible] in *Giorn. [illegible] lett. it.*, 1901, vol. XXXVIII, pagg. 398-428: recensione [illegible] ziosa, e anch'essa punto favorevole al metodo del Pascoli. [illegible]

II.

Il sig. Luigi Valli, in un suo articoletto pubblicato nel *Marzocco* del 17 febbraio 1901, m'accusò di non aver parlato che « dopo sette lunghi mesi », nè « con molta ampiezza », nè « con grande acume », del libro *Sotto il velame* di Giovanni Pascoli. In quanto al tempo, il mio scritto porta la data del settembre 1900, e il Quaderno del *Giornale dantesco*, che lo contiene, fu pubblicato ne' primi giorni del novembre successivo: ove son dunque, dal mese di luglio, quando il libro del Pascoli vide la luce, al novembre, i sette lunghi mesi del sig. Valli? ma fossero pure sette mesi, da quando in qua si fa colpa al critico d'aver ponderato ciò che scrive? specialmente quando si tratta di confutare? o perchè dunque, lui, il sig. Valli, aspettò veramente sette mesi per lodare (cosa, invero, assai più facile e meno ingrata) l'opera del Pascoli? In quanto all'ampiezza, io spesi intorno al libro del Pascoli ben dodici pagine del *Giornale dantesco*, senza divergere dall'argomento e senza prolissità; e fu anche perchè mi parvero fin troppe, che mi dispensai dal prendere in esame i due ultimi studii del libro, *La fonte prima* e *La mirabile visione*. Il sig. Valli s'aspettava un volume? e in tal caso non saprei rispondere che con le parole del Manzoni, leggermente modificate: un libro impiegato a confutarne un altro è cosa ridicola. In quanto all'acume, può essere (non dico di no) che nella mia critica ce ne sia poco; ma non è buon metodo, per dimostrare il mio poco acume, quello di cui si servì il sig. Valli. Egli, che fece una colpa a me di aver confutati, in una certa quistione solo alcuni degli argomenti del Pascoli, s'appagò, per tutti i miei, di tre soli, scegliendoli a suo piacere (a nulla, del resto, gli giovò lo sceglierli) e riferendoli con quell'esattezza che i lettori vedranno.

Il Pascoli aveva scritto a un dipresso così: l'adolescenza ha bisogno di chi le mostri il buon cammino: Dante dice d'aver avuto, quando si smarrì, chi gli mostrava il buon cammino, nella per-

[illegible] pag. 242, nota, così scrive: « in tutta la [illegible] morale dell'*Inferno* non terrò mai d'occhio le idee del Pascoli. È un sistema affatto personale il suo, il quale tanto si apparta non solo da quello che a me sembra il vero, ma dal campo stesso in cui tutti gli altri disputano, che non avrei potuto obiettare contro di lui, senza uscire ogni momento di carreggiata »].

sona di Beatrice; dunque Dante si smarrì adolescente. Al che io, *fra l'altro*, obiettai: «Ma non il solo adolescente ha bisogno di guida; bensì, anche il cieco e l'idiota, per esempio: sicchè, dall'aver Dante asserito che, quando si smarrì, aveva in Beatrice la sua guida, si potrebbe con egual ragione concludere, seguendo il metodo d'argomentare del Pascoli, ch'ei fosse, quando si smarrì, o cieco o idiota». Or si vegga come il sig. Valli renda esattamente il mio pensiero: «il critico oppone *senz'altro* che Dante poteva aver bisogno di guida, anche perchè cieco e idiota: il povero Dante, che era stato sì adolescente, ma che non ha lasciato memoria d'essere afflitto da simile sventura». Parole non ci appulcro!

Il Pascoli aveva scritto: «I frodolenti sono certo rei d'invidia, e i traditori di superbia». Ed io: «Benissimo! dunque l'invidia, non la sensualità, spinse Giasone a sedurre Medea; l'invidia, non l'*appetitus turpis lucri* (che appartiene all'*inquietudo*, figlia dell'avarizia) spinse Venedico a vendere la sorella», ecc. Ed ecco il sig. Valli accusarmi di mettere in ridicolo «la rispondenza sottilmente rilevata dal Pascoli, tra la frode infernale e l'invidia del *Purgatorio*», e d'aver dimenticato che «se Dante punisse le colpe per il loro fine e non per la loro forma, così Venedico come Giasone sarebbero puniti come incontinenti e non come autori di frode». In quanto al ridicolo, io non feci altro che far notare le conseguenze a cui menava l'opinione del Pascoli: non è dunque mia, ma di ben altri, la colpa, se qualcuno, leggendo tali conseguenze, ha sorriso. In quanto alla voluta mia dimenticanza, il sig. Valli confonde la causa del peccato col fine, o, se gli piace più, la causa attiva o motiva con la causa finale: quando si discute se i fraudolenti sieno o no invidiosi, è di causa motiva che si discute, non di causa finale. Ciò premesso, se Dante punisse le colpe per la loro causa motiva, allora sì che Giasone e Venedico dovrebbero trovarsi tra gl'incontinenti o rei di peccato *ex passione*, perchè certo una passione fu la causa motiva della loro colpa (per Giasone la sensualità, per Venedico l'avarizia): ma Dante sapeva benissimo che non si può dalle cause motive de' peccati distinguerne le specie, perchè, a questa stregua, tutti i peccati sarebbero della stessa specie, come quelli che da una sola causa hanno origine;[1] onde distinse e punì le colpe per la lor causa finale o fine: e appunto perchè le punì per il loro fine, non poteva punir la colpa di Giasone e quella di Venedico, delle quali è fine così evidente l'ingiuria, tra quelle degl'incontinenti, delle quali non è altro il fine, che

[1] San Tomm., *Summa Theol.* I. II. [illegible]

il godimento de' naturali piaceri, non moderato dalla ragione: l'incontinente non fa ingiuria a nessuno: « l'incontinenza è per sè stessi », come, con una frase poco felice dal punto di vista grammaticale, riconosce lo stesso maestro del sig. Valli, il Pascoli.[1] In quanto poi alla *forma* del peccato... oh! che il peccato avesse una forma, nessun teologo me l'aveva ancora insegnato!

Infine il Pascoli aveva scritto: « Se incostanza, come insegna il buon frate Tommaso, pertiene a imprudenza, costanza perterrà a prudenza »; e citava la *Somma*, II, II, 53, 5': « ma appunto nel luogo citato », obiettai io, « San Tommaso scrive che *persistere in bono pertinet ad omnes virtutes morales, praecipue ad fortitudinem*; ed altrove (II, II, 137, 3") che perseveranza e costanza son parte della fortezza, quantunque l'una ne sia più principal parte dell'altra ». E il sig. Valli mi rimproverò d'aver omesso, nella prima sentenza di San Tommaso, un *secundum hoc*, « che nel testo ne modifica profondamente il valore ». Or ecco tutto il periodo di San Tommaso: « bonum prudentiae participatur in omnibus virtutibus moralibus; et *secundum hoc* persistere in bono pertinet ad omnes virtutes morales; praecipue tamen ad fortitudinem, quae patitur majorem impulsum ad contrarium ». In che cosa questo *secundum hoc* modifica il valore della sentenza, che la costanza appartiene principalmente alla fortezza? non è evidente che la frase avverbiale *secundum hoc* non fa che legare la conseguenza alla premessa? Ora, avendo io tralasciata, per brevità, la premessa, naturalmente dovevo tralasciare il *secundum hoc*, che la premessa legava alla conseguenza. Ma il bello è che della seconda sentenza di San Tommaso, per la quale non c'è alcun *secundum hoc* al quale attaccarsi, il difensore del Pascoli non fiatò neppure.

Creda a me il sig. Valli: la sua critica non ha giovato nè al Pascoli, nè a lui: non al Pascoli, di cui si sarà potuto dire (sia pure a torto) che non riescisse a trovar paladino migliore; non a lui, di cui si sarà potuto dire da' più benevoli che quella critica non fosse precisamente ispirata dall'amore della verità e dal culto di Dante.

[1] *Marzocco* del 1° febbraio 1901.

XV.

LA "MINERVA OSCURATA" DEL RONZONI.*

* Ronzoni Domenico, *Minerva oscurata. — La topografia [illegible] della D. Com.*, Milano, B. Manzoni, 1902. Il mio scritto fu pubblicato nel *Giorn. dant.* anno XI (1903), pagg. 79-82; e il Ronzoni ribatté le [illegible] nel medesimo *Giorn. dant.*, XII, pagg. 7-10. Di questo [illegible] Ronzoni dirò via via qualche cosa, con la maggior [illegible] che seguono.

Il Ronzoni incomincia col notare che al problema della struttura morale de' tre regni danteschi si suol dare un'ampiezza e una portata, che, a suo parere, non ha: passa quindi a giustificare il titolo che ha creduto dare al suo libro, *Minerva oscurata*; affermando di esser convinto che la questione da lui presa a trattare fosse per sè molto semplice, ma che i molti studii, onde l'han vessata i critici, abbian prodotto il presente arruffìo; e discussi i motivi di questa grave accusa fatta a quegli studiosi di Dante che l'han preceduto nella trattazione del suo argomento, riassume i criterii con i quali egli s'è accinto al suo lavoro. Questi criterii sono: non giurare sull'autorità d'alcun commentatore, nè antico nè moderno; considerare il poema come un miracolo d'arte, ma non come il massimo della perfezione; non fare, *a priori*, di Dante nè un aristotelico, nè un tomista, nè un platonico, nè un bonaventuriano; non darsi il menomo pensiero della sua ortodossia, o della sua eterodossia, nè dell'intime ragioni della sua arte; infine, ricorrere alle opere minori e ai trattati di teologia universalmente studiati, sol quando il loro parallelismo col passo oscuro della Commedia sia evidente. A queste norme negative, aggiunge la norma positiva, di attenersi rigorosamente alla lettera della Commedia. Dopo questa *Introduzione*, che prende ben quattordici pagine del libro, l'A. passa ad esporre la sua struttura morale dell'Inferno. Le colpe, egli dice, son graduate secondo la loro maggiore o minore gravezza: ma di qual criterio si sarà servito Dante per misurarla? esso non può desumersi che dalla risposta di Virgilio a Dante, nel canto XI dell'*Inferno*: « Non ti rimembra di quelle parole » ecc. Ma, innanzi tutto, premette che tale risposta esclude

il vestibolo e il Limbo; quindi non s'ha dritto ad includerli nel sistema divisionale di tutto l'Inferno: Dante mette il Limbo nel primo cerchio che l'abisso cigne, perchè là lo metteva la tradizione teologica; e questa «è ragione che spiega tutto, ed appaga pienamente»: quanto poi al vestibolo, esso è frutto d'un sentimento personale e politico di Dante (disdegno per chi nulla fece in pro' della patria), non però senza una ragion filosofica: cioè, che per classificare l'inazione colpevole, dato il criterio di pesar la gravezza del peccato alla stregua della maggiore o minor nobiltà della facoltà umana da cui deriva, il Poeta avrebbe dovuto ricorrere a poco comode distinzioni: così credette il meglio di sbarazzarsi di questi vili, relegandoli sù, nella sucida campagna. In quanto alla citazione di Aristotile, contenuta ne' versi del canto XI su ricordati, l'A. s'accorda perfettamente con quelli che la considerano come una citazione pura e semplice del trattato aristotelico; e nient'affatto come un'enunciazione del sistema divisionale dell'*Inferno* dantesco: a dimostrar ciò spende ben diciotto pagine del suo libro; bene spese, del resto, perchè la dimostrazione è convincente; ed è ormai tempo che i dantisti si risolvano a spogliarsi di questo pregiudizio che li perseguita, la struttura aristotelica dell'*Inferno* di Dante.

Per il Ronzoni, adunque, l'*Inferno* si divide soltanto in incontinenti e maliziosi. Tra i primi non ci sono nè accidiosi, nè invidiosi, nè superbi; ma ciò non importa: Dante non era obbligato, secondo l'A., a punire tutte le colpe d'incontinenza: egli non scriveva un trattato di morale. In quanto agli eresiarchi e lor seguaci, ritiene che sieno tra gl'incontinenti e i maliziosi, perchè l'eresia appartiene ora all'incontinenza, ora alla malizia: trova strano che di essi abbia Dante taciuto nell'esposizione del canto XI dell'*Inferno*; ma riconosce che ne abbia taciuto per la stessa ragione che nell'esposizione del canto XVII del *Purgatorio* tace delle colpe che si purgano nel quinto, nel sesto e nel settimo ripiano, delle quali scrisse: «tacciolo acciò che tu per te ne cerchi».

Passando al sottocriterio divisionale delle colpe, com'egli lo chiama; le colpe d'incontinenza l'A. le crede graduate *ratione mali accidentis*, non *ratione passionis*; cioè dal punto di vista delle conseguenze tristi che ne derivano, non della loro intrinseca reità; e con questo stesso sottocriterio il Poeta avrebbe graduate quasi tutte le colpe della città di Dite. L'A. trova naturalissimo che Dante abbia considerati come più gravi i peccati di frode, che quelli per violenza: e nulla tocca delle questioni a cui ciò può dar luogo, chi confronti le opinioni di Platone, d'Aristotile e di San Tommaso, non

che le antiche e le moderne legislazioni, a tale proposito. Per il settimo cerchio, il sottocriterio divisionale sarebbe quello del maggiore o minor danno, misurato dal perturbamento dell'ordine morale: e il diverso perturbamento dell'ordine causato dalle colpe di frode, sarebbe anche il criterio della suddivisione in colpe contro chi non si fida, e colpe contro chi si fida: però, quanto alle bolge, l'A. sospetta che Dante non abbia voluto pesare la gravezza delle singole frodi: per esse mostrerebbe di sentire quasi un ribrezzo, che gli vieta di fermarsi a lungo tra tanta lordura; e conclude che in Malebolge le ragioni filosofiche sieno state in parte sacrificate alla ragioni estetiche: in quanto al 9° cerchio, le colpe sarebbero state graduate anche secondo il maggiore o minor danno, misurato però dal perturbamento dell'ordine sociale. Seguono altri due lunghi capitoli, nel primo de' quali l'A. prevede ed esamina alcune opposizioni che potranno farsi al suo sistema; nel secondo esamina i cinque sistemi più in voga, e, naturalmente, non ne trova alcuno che regga. Per ragion di brevità, noi non lo seguiremo in questa duplice disamina, pur riconoscendo, che ci sono, qua e là, molte acute osservazioni, molta conoscenza dell'argomento e molta erudizione filosofica e teologica; ci limiteremo a fare poche brevi osservazioni ai criterii onde s'informa il libro del Ronzoni, e al sistema da lui proposto per l'Inferno.

In quanto ai primi, perchè non darsi alcun pensiero dell'ortodossia o eterodossia di Dante, quando, fortunatamente, un giusto concetto, sull'una e sull'altra, ogni dantista ha potuto farselo; e questo concetto può essere un freno nell'attribuire a Dante così un'eccessiva servilità ai dettami teologici, come una libertà eccessiva in punto a teologia? Perchè non darsi alcun pensiero dell'intime ragioni dell'arte di Dante,[1] quando è universale il consenso che Dante fu sommo artista; e che attribuirgli alcune gravi offese all'arte non sarebbe buona critica? L'arte, dice il Ronzoni, non è matematica. Verissimo; ma non è men vero che il bello è sempre bello, per chi ha senso del bello. Infine, perchè rinunciare, tranne in pochissimi casi di perfetto parallelismo, all'aiuto che possono dare i teologi in generale, e qualcuno in ispecie, San Tommaso, per esempio? qualche volta, non c'è dubbio, Dante se ne discosta; ma d'ordinario, specialmente con San Tommaso, l'accordo è perfetto; tanto che qualcuno considerò la Commedia come la Somma poetizzata. In

[1] Il Ronzoni mi fece osservare che egli scrisse «appunto [illegible] poco assegnamento sulle intime ragioni dell'arte», non già di non volersene dare alcun pensiero. Se non è zuppa, è pan bagnato.

quanto poi all'attenersi rigorosamente alla lettera della Commedia, sino al punto di rifiutar qualunque ipotesi, che non trovi nella *Commedia* un passo che esplicitamente la sanzioni, questro criterio potrà esser giusto in un trattato scientifico, ma è pedantesco in un'opera d'arte:[1] specialmente poi se quest'opera è la *Commedia* di Dante, il quale ci ha lasciato scritto che a nobile ingegno è bello lasciare un po' di fatica. D'altra parte, se Dante ci avesse fatta, nella *Commedia*, una precisa, minuta esposizione dell'orditura morale e teologica, sulla quale egli ha tessuta la sua mirabile tela poetica, non avremmo noi, a coro, accusato Dante d'essersi fatto prender la mano alla teologia, con evidente scapito della poesia?

Per ciò che riguarda il sistema proposto dal Ronzoni per l'Inferno; innanzi tutto non siamo convinti che il vestibolo e il Limbo abbiano a far parte da sè, senza rientrare nell'unico criterio divisionale che regola il resto dell'Inferno, sol perchè Dante non ne fa motto nel canto XI: ma nemmeno degli eretici fa motto; eppure il Ronzoni stesso non esclude che rientrino nell'intera struttura morale dell'Inferno,[2] riconoscendo che anche nel *Purgatorio* il Poeta ha taciuto qualche volta per deliberato proposito. In secondo luogo, non ci pare sufficiente, a spiegar la mancanza di accidiosi, invidiosi e superbi, la ragione addotta dal Ronzoni, cioè che Dante non era obbligato a punire tutte le colpe d'incontinenza, perchè non scriveva un trattato di morale: con questo criterio si dovrebbe mandar buona ai poeti qualunque corbelleria in punto a scienza. Parimenti, l'aver Dante classificati i peccati sotto le due categorie dell'incontinenza e della malizia, perchè toglie che nell'Inferno vi sieno tutti i vizii capitali?[3] non sono essi tutti peccati

[1] [Il Ronzoni replica: «E sia, ma è il metodo scientifico»: e sia, risponderò alla mia volta; ma è il metodo scientifico pedantescamente applicato.]

[2] [Risponde il Ronzoni: «ma gli eretici sono nel mezzo dei peccatori classificati da Dante, quei del Limbo e del Vestibolo invece sono posti fuori dai confini della classificazione». Ma che classificazione! una vera e propria classificazione de' peccati puniti nell'Inferno, per chi non riconosce la struttura aristotelica del primo regno, Dante non l'ha fatta: prova ne sia lo stesso silenzio sugli eretici, che in una classificazione non si spiegherebbe. «È poi falso», aggiunge il Ronzoni, «che questo silenzio sul Limbo e sul Vestibolo sia l'unico argomento da me recato», in prova che essi fanno parte da sè. Verissimo: altri tre argomenti aggiunse il Ronzoni; ma così deboli, che non li confuterò neppur ora, che il R. gli ha, nella sua replica, riassunti: perciò mi scappò detto quel *sol*.]

[3] [E il Ronzoni: «io dissi assurdo il cercare nell'Inferno le sedi dei vizii capitali, ma non giá il vedervi anime macchiate di colpe che siano

d'incontinenza, secondo il Ronzoni; secondo altri, sei d'incontinenza, ed uno (la superbia) di malizia? Nè vale il dire che « la divisione dei sette vizii capitali era ben lontana dalla celebrità e popolarità che cominciò a godere qualche secolo più tardi », onde Dante non era legato a seguire piuttosto questa che quella norma distributiva: non ha Dante mostrato, nel Purgatorio, quale classificazione dei vizii capitali egli avesse adottata? Infine, non par sufficiente il criterio del danno, per misurare la gravezza delle colpe: per i teologi, il principal criterio è quello desunto dall'oggetto del peccato: s'aggiungono quelli della virtù a cui il peccato s'oppone, della sua carnalità o spiritualità, della sua causa, delle circostanze che lo accompagnano, del danno che ne deriva e della condizione della persona che pecca e di quella contro cui si pecca: quanto al danno, anzi, lo stesso San Tommaso, nel passo riportato dal Ronzoni, scrive che il danno in tanto aggrava il peccato in quanto rende l'atto più disordinato. Insomma, questo del danno è un criterio secondario; e non è presumibile che alla mente filosofica di Dante potesse parer sufficiente a misurar la gravezza di tutte le colpe punite nell'Inferno.[1] E che non sia un criterio sufficiente, ce ne dà una prova il Ronzoni stesso, rinunciando ad applicarlo alle nove bolge: a proposito delle quali, è poco felice la trovata, che Dante, per il ribrezzo che in lui destavano quegli orribili peccati, rinunciasse a graduarli:[2] diciamo piuttosto o che forse non abbiamo ancora trovato con certezza il criterio con cui Dante graduò quegli orribili peccati; o che, forse, anche se lo abbiamo trovato, non è facile impresa, per riconoscerne l'applicazione ai singoli peccati, il gareggiar con Dante in acume e in iscienza teologica.

Della struttura morale del Purgatorio il Ronzoni si sbriga in

figliazioni dei vizii capitali . Ma chi ha parlato di *figliazioni*? Non io certamente. Appunto il non ammettere che Dante fosse tenuto a punire [illegible] superbia, l'accidia e l'invidia, in quanto, oltre ad esser vizii capitali [illegible] anche peccati mortali, questo, appunto, io non comprendo.]

[1] [« Il criterio del danno », ribattè il R., « era quello che meglio si prestava a colorire le idealità politiche del Poeta. Seguendo infatti quel criterio egli potè relegare giù in fondo a Cocito i nemici della sua monarchia universale ». Povero poeta della rettitudine, ridotto a subordinare i criterii della sua alta giustizia distributiva a sì meschine vedute!.]

[2] [Anche qui il R. mi rimprovera d'aver taciuto qualche cosa, cioè che per lui « le dieci maniere di frode sono inclassificabili, senza usare distinzioni e suddistinzioni disdicevoli in un poema, perchè antiestetiche ». Veramente, egli non aveva scritto proprio così [illegible] *rata*: ad ogni modo, le distinzioni sono antiestetiche: benissimo: ma la classificazione è bensì il risultato delle distinzioni e suddistinzioni, non il complesso dell'une e dell'altre.]

poche pagine: fatta la critica di quanto altri ne hanno scritto, e, s' intende, demolito tutto, così conclude: l'Antipurgatorio, « come l'Antilimbo, è una fantasia del Poeta, attinta a qualche tradizione o leggenda popolare; e come non entra a far parte del Purgatorio, così è escluso dal suo sistema penale. Questo fu tracciato dal Poeta abbastanza minutamente; e solo resterebbe a chiedere con quale criterio si sia misurata la maggiore o minore gravezza dei singoli vizii; ma lascio il compito a chi studia la filosofia della Commedia... Viene poi il Paradiso terrestre; ma dal punto di vista morale ha nessuna relazione col Purgatorio... è un paese fatato, che al Poeta piacque mettere vicino al Purgatorio, benchè l'abbia ben distinto da esso. Ed è l'allegoria che l'allacciò alle altre parti del Poema ». Come si vede, più discreti di così non si potrebb'essere: ma tanta discrezione lascia il lettore vuoto e scoraggiato. Per il Purgatorio, il Ronzoni ha demolito tutto, ma nulla ha ricostruito.[1]

Lo stesso non può, in verità, dirsi per il Paradiso: anche qui, manco a dirlo, il « martello demolitore » abbatte tutte le classificazioni dei beati tentate finora, le astrologiche come le teologiche; ma, se non altro, se ne sostituisce una non così scarna, come quella proposta per il Purgatorio. Fermo nel suo proposito, di non desumere altronde il criterio divisionale di alcuno de' tre regni, se non dalla *Commedia* stessa, il Ronzoni nota che nel Canto III del *Paradiso* è detto che in Paradiso *è necessario essere in carità*; « preziosa sentenza; perchè da essa si può dedurre che la carità è il passaporto del cielo; è l'anima della vita paradisiaca... Posta la carità come principio divisionale, Dante è all'unisono coi teologi, che in questo punto sono concordi, come nell'affermare un domma ». Che un'anima salga tanto più presso Dio, « quanto più sulla terra fu accesa di carità »,[2] è innegabile; ma questo criterio della carità non potè essere scelto da Dante, come criterio pratico per la struttura morale del suo Paradiso, perchè, come esplicitamente riconosce il Ronzoni stesso (pag. 231), « misurare la carità d'un'anima » è impresa, non difficile soltanto, ma impossibile.

Passa poi il Ronzoni a prevedere alcune obiezioni: dove sia l'Antiparadiso; e perchè il Poeta non abbia tenuto conto delle stelle fisse, del primo mobile e dell'Empireo. In quanto alla prima,

[1] [E il Ronzoni: « Non è vero per es. che io abbia demolito tutto e nulla ricostruito »; e riassume il suo *disegno topografico morale* del Purgatorio. In verità, confrontando il suo riassunto con quello che ne ho fatto io, non trovo che ci sia differenza. Ed ora basti della replica del Ronzoni.]

[2] San Tomm., *Summa theol.*, *Suppl.*, III, 93, 3ª.

ha ragione di rispondere che il Poeta non era obbligato a dare un sobborgo alla sua città delle gioie, per il solo fatto che l'aveva dato anche alle città dell'espiazione e del dolore: quantunque anche qui si manifesti nel critico la troppo rigida applicazione del criterio propostosi, di prescindere cioè da tutto che non sia esplicitamente dichiarato nella *Commedia*: poichè, volere o no, il fatto che questo sobborgo c'è nell' Inferno e nel Purgatorio, se non rende necessario, certo rende probabile che abbia ad esserci anche nel Paradiso. In quanto alla seconda obiezione, il Ronzoni risponde che nelle stelle fisse non si hanno che le varie schiere di anime beate, prima incontrate dal Poeta nei varii cieli sottostanti; « nel primo mobile non si hanno anime umane, alle quali sia stata riservata quella sfera di gloria; e nell'Empireo s'incontrano tutti gli spiriti beati, che quasi sotto una larva celestiale si videro nei primi cieli... Insomma, due paradisi ci ha descritti il poeta; l'uno tutto fantastico e che è stato improvvisato per insegnamento al fatale pellegrino; l'altro il paradiso teologico, il paradiso della fede, quale poteva capire nella fantasia d'un poeta. Questa la realtà: che se altri volesse trovare il perchè di questa duplicazione, lo cerchi nella necessità di dare un ordinamento sensibile ai beati, e più forse nelle esigenze dell'allegoria ». In quanto al cielo delle stelle fisse, non è esatto che in esso il Poeta rivegga soltanto le anime già viste ne' cieli sottostanti: è nel cielo delle stelle fisse che gli appaiono, per la prima volta, San Pietro, San Giacomo, San Giovanni, Adamo e Gesù. In quanto al primo mobile, è bensì vero che in esso non appaiono a Dante anime umane; ma gli appaiono un punto, figura della divina essenza, e nove cerchi di fuoco concentrici, figura delle tre celesti gerarchie. Infine, nell'Empireo, oltre agli spiriti beati, che già gli sono apparsi nelle sfere inferiori, appare a Dante, per la prima volta, niente meno che la stessa divina sostanza. A spiegare queste tre sfere o, meglio, queste tre nuove apparizioni, non sembra che basti la magra spiegazione del Ronzoni.

Concludendo, questo libro del Ronzoni è, certamente, uno studio serio e pregevole, come di esso ebbe a dire la commissione giudicatrice del concorso dantesco tra i professori delle scuole secondarie del regno; ma che con esso sia stato risolto il problema della struttura morale dei tre regni danteschi, l'A. potrà bene, com'egli dichiara, nutrirne in cuore « una tal quale certezza »; ma, per conto mio, io non oserei affermarlo.

XVI.

LE OBIEZIONI DEL RONZONI *

ALLA

MIA STRUTTURA MORALE DEI TRE REGNI DANTESCHI

* Cfr. dell'*op. cit.* del Ronzoni, pag. 10, 115-11[illegible] [illegible] e specialmente pag. 174-181, 200-208, 227-230.

I.

Inferno.

« Dove si ha nella Commedia la mala disposizione che abbraccia i peccati *ex ignorantia* od *ex defectu intellectus?* » Che di questa categoria di peccati non si faccia motto nel canto XI dell' *Inferno*, nè altrove, è certissimo: ma ciò potrà essere un argomento per bandirla, quando il criterio, col quale il Ronzoni ha studiata la struttura morale dei tre regni danteschi (« attenersi rigorosamente alla lettera della *Commedia* ») sarà universalmente riconosciuto: ma finchè potrà mettersi in dubbio che Dante fosse obbligato a tracciarci, nella Commedia, tutta l'orditura morale e teologica, sulla quale tessè la sua mirabile tela poetica; l'argomento del Ronzoni poggerà sempre su troppo debole base.[1]

« Curiosa... l' incoerenza dell'autore! Esclude come principio divisionale la *matta bestialitade*, che, sia pure incidentalmente, è nominata nel canto dove si spiega la classificazione dell' Inferno; e vi sostituisce l' *ignorantia*, di cui non si ha il cenno più fuggevole ». Ma che incoerenza! il Ronzoni stesso mi dà lode, per aver tracciato un disegno delle pene dantesche, basato sulle due sole disposizioni, dell' incontinenza e della malizia, escludendo la bestialità; e poi m'accusa d'incoerenza, per averla esclusa: incoerente sarei stato, se anche l' *ignorantia* fosse stata menzionata da Dante, a paro con la bestialità, in quella stessa citazione d'Aristotile, che si legge nel canto XI dell' *Inferno*, ed io avessi inclusa l' *ignorantia* ed esclusa la bestialità: ma se il criterio che m' ha fatto includere l'una non è lo stesso, che m' ha fatto escluder l'altra, si potrà approvar questo e riprovar quello, ma non già accusarmi di incoerenza.

[1] Cfr. del resto la nota a pag. 275 del pres. [illegible]

« È affatto arbitraria la sostituzione » dell' *ignorantia* alla bestialità, « a meno che si ammetta come principio inconcusso, che per il poeta fosse necessario o dovere di tenersi appuntino alla teoria di San Tommaso, o che fosse necessità e dovere di darci una classificazione compiuta delle colpe ». Necessità o dovere di attenersi appuntino alla teoria di San Tommaso non avrebbe Dante certamente avuto, se alla classificazione di peccati *ex ignorantia*, *ex passione* ed *ex industria* avesse potuto sostituirne un'altra più compiuta o, per compiutezza, eguale: ma poichè ciò non gli sarebbe forse riuscito agevole, per quanto ei fosse altissimo teologo; io oso affermare, che, conoscendo Dante certamente la triplice classificazione tomistica, egli aveva e la necessità e il dovere d'adottarla. Parimenti, se scriveva un trattato, per quanto in poesia, sulle colpe che meritano pena nel mondo di là, e se era teologo e sincero credente, aveva la necessità e il dovere di classificare compiutamente (s' intende, senza particolari pedanteschi, ma anche senza trascurare categorie principali) le colpe medesime. Ma questa necessità e questo dovere non sentirono gli autori d'altre visioni, anteriori alla dantesca. O che importa? sarebbe stoltezza giudicare il poema di Dante alla stregua di quegli abbozzi, che sono la visione di Tundalo, il viaggio di San Brandano, il Purgatorio di San Patrizio e simili.

« L'unità del criterio divisionale è un' idea gratuita, e per giunta non conforme all' esplicite dichiarazioni del poeta nel canto XI dell' *Inferno* ». In quanto al chiamar gratuita l'idea dell'unico criterio divisionale, che abbraccia, oltre l' Inferno propriamente detto, anche il vestibolo e il Limbo, ciò deriva da quel tale criterio, molto discutibile, del Ronzoni; d'attenersi, cioè, rigorosamente, alla lettera della Commedia: non è quindi il caso di fermarsi a confutare quest'osservazione. Confuterò invece l'altra, che l'unità del criterio divisionale non sia conforme alle esplicite dichiarazioni del poeta. Il Ronzoni sostiene che nella sua dimanda e nella risposta di Virgilio (vv. 70-90 nel canto XI dell' *Inferno*), circa gl' incontinenti e i maliziosi, Dante abbia tracciati i limiti e l'ampiezza del suo sistema penale: e poichè degli abitatori del vestibolo e del Limbo non vi si fa motto, non si può ad essi estendere il sistema penale dei rimanenti. *Nego majorem*, si può rispondere al Ronzoni: non è vero che ne' versi citati si fissino i limiti del sistema penale dantesco, per la semplice ragione che l'enumerazione de' dannati incomincia dagl' incontinenti: in quei versi si muove e si risolve un'obiezione particolare, relativa alla minor gravità delle colpe d' incontinenza rispetto a quelle di

malizia: nient'altro che questo: noi restiamo dunque padroni di aggiungere alle due categorie l'incontinenza (de' vv. 83 e segg.) e la malizia (de' vv. 22 e segg. del canto XI), una terza categoria, l'ignoranza, se peccati d'ignoranza ci avvien di trovare nel vestibolo e nel Limbo.

« E non si è dimostrato che non si possono vedere nell'Antilimbo dei pusillanimi, se non a patto di stiracchiare il senso letterale? » Tale dimostrazione il Ronzoni la poggia principalmente su questi due argomenti: Celestino V « è davvero un pusillanime, ma come si diranno pusillanimi gli angeli neutrali?... si potranno dire accidiosi in senso teologico, rei di *segnities* o di ignavia, ma giammai pusillanimi. E nella turba appena abbozzata e muoventisi come ombre nell'aria senza tempo tinta, dove trovano i caratteri e le stimmate della pusillanimità? » Innanzi tutto, se si riconosce che Celestino V è un pusillanime, non si può disconoscere che le anime punite con lui sian ree di pusillanimità, poichè è indiscutibile che Dante usa mostrarci, per ogni singola categoria di peccatori, qualcuno che la rappresenti: gli angeli neutrali poi son « mischiati » con queste anime; quindi anch'essi sono stati pusillanimi. In secondo luogo, chi ha rivelato al Ronzoni che gli angeli rimasti neutrali nella gran lotta furono a ciò indotti *timore laboris*, il che gli avrebbe fatti rei di *segnities*, [1] e non da pusillanimità, cioè dal non avere osato « in id tendere, quod erat suae potentiae commensuratum »? [2] poichè è fuor di dubbio, che, se gli altri angeli presero una parte qualsiasi nella lotta, ciò fosse commensurato alla potenza angelica. Del resto, non occorre rivelazione per decidere se viltà o pusillanimità fosse lo loro: « la viltà si congiunge con la simulazione », scrive il Tommaseo; [3] ed è un concetto giustissimo: or dov'è la simulazione in chi resta neutrale, mentre due parti s'osteggiano? E da questo concetto della neutralità possiamo pure prender le mosse per decidere, astraendo dal rappresentante, se la lunga tratta di gente, che correva dietro l'insegna, fosse o no di pusillanimi: poichè le punture de' mosconi e delle vespe; l'aver Dante detto, di quegli sciagurati, che non furon mai vivi; l'averli chiamati la setta dei cattivi; e, infine, il supremo disprezzo, con cui ne parla, son tutte cose che ben potrebbero convenire anche ai vili; ma il correr dietro a un'insegna dice ben chiaro che quegli sciagurati non ebbero, in vita, il coraggio di scegliersi una parte: quindi, come gli angeli neutrali, furon pusillanimi, non vili.

[1] SAN TOMM., *Summa theol.*, I. II. II. 1ª
[2] SAN TOMM., *Summa theol.*, II. II. 133 1ª
[3] *Sinonimi*, 3455.

« I pusillanimi poi sono rei di colpa *ex ignorantia*? non è solo figlia d'ignoranza, risponde San Tommaso... ma lo è anche del timore di non riuscire in ciò che si crede superiore alle proprie forze: è un'ignoranza pigra, od una pigrizia ignorante ». Ecco il passo di San Tommaso:[1] « potest considerari ex parte suae causae, quae ex parte intellectus est ignorantia propriae conditionis, ex parte autem appetitus est timor deficiendi in his, quae *false aestimat* excedere suam facultatem »: è chiaro che le cause della pusillanimità sono l'ignoranza e il timore: ma quella è la causa principale, questa la secondaria, perchè dipendente dalla prima: infatti, il timore, ne' pusillanimi, nasce dallo *stimar falsamente*, e lo stimar falsamente da ignoranza deriva. Non « per comodità », dunque, ma per solo amore di brevità, io citai, nel mio scritto sulla struttura morale dell'Inferno, la sola prima parte del passo di San Tommaso, che ho ora trascritto per intero.

« Riesce meglio l'adattamento al Limbo, dove si sconta l'infedeltà negativa; essa è figlia legittima d'una malattia della mente, ossia dell'ignoranza. Ma come si può dire che il poeta intese punire nel Limbo una derivazione dell'ignoranza?... perchè non diremo che nel Limbo colorì poeticamente la tradizione cristiana, senza badare al coordinamento delle colpe ivi punite a quelle dell'Inferno? » Per verità, io non capisco il perchè di questo ostinarsi del Ronzoni a volere un Dante superficiale e capriccioso in punto a teologia: se il Ronzoni stesso riconosce che l'infedeltà negativa ha origine dall'ignoranza, perchè non *si può dire*, che come tale, anzi appunto perchè tale, Dante la punisce nel Limbo? tanto più che nel Limbo si trovano pure gl'idolatri, anch'essi « ignoranter peccantes »?... Ma dimenticavo che l'ignoranza non è menzionata in quel benedetto canto undecimo!

« Anche il Filomusi Guelfi paga il suo tributo al pregiudizio che nell'Inferno dantesco il criterio delle male disposizioni s'intrecci all'altro dei vizii capitali... la ricerca dei sette vizii capitali dell'Inferno si prestò a cento soluzioni, nessuna delle quali appaga, perchè è una ricerca impossibile ». — Ch'io ricordi, non mi pare d'aver mai scritto che il criterio delle male disposizioni s'intrecci con l'altro dei vizii capitali: ho scritto, e sostengo tuttora, che i sette peccati capitali non possono mancare nell'Inferno dantesco, perchè, come dice lo stesso aggettivo, son gravi peccati, e generatori di molti altri: in quale poi delle male disposizioni ciascun d'essi rientri, ciò è un'altra questione. Non so poi perchè la ricerca

---

[1] *Summa theol.* II. II. [illegible] 2

dei sette vizii capitali nell' Inferno sia una ricerca impossibile: se son peccati e mortali, a me par più che possibile che Dante gli abbia puniti nel suo Inferno, quale che siasi il criterio divisionale da lui adottato.

« Nel settimo cerchio è punita la bestialità e la superbia; ma non so capire come si possa escludere la bestialità come principio divisionale, e poi assegnarle due riparti speciali ». Ma anche il Ronzoni esclude la bestialità come principio divisionale: ebbene, nega egli che la *crudelitas* e la *feritas* dei tiranni, e con esse il *sodomiticum vitium* non sieno bestialità? In quanto poi ad aver io assegnati alla bestialità due riparti speciali, ciò non è esatto: i tre peccati di bestialità sopra menzionati, si trovano, secondo la mia struttura morale dell' Inferno, non in riparti speciali, ma in varii riparti, commisti ad altri peccati di semplice malizia.

« Quanto alla superbia ... non riuscì certo a cambiare il valore ai nomignoli di « spirito superbo e d'anime orgogliose » che il poeta regalò a Vanni Fucci ed a Filippo Argenti. E quindi si continuerà ancora, e non a torto, a vedere nei due dannati della superbia e dell'orgoglio ». E padronissimo il Ronzoni di dare a quei due *nomignoli* (com' ei li chiama, non troppo propriamente, a dir vero) una così grande importanza: ma che poi essi valgano più che non le tante coincidenze tra il carattere e le parole di Capaneo e i caratteri del superbo secondo i teologi; che quest'argomento de' due *nomignoli* basti da solo a confutar tutti i miei, circa la superbia di fatto e di parole, punita nel 3° girone del 6° cerchio; di ciò, modestia a parte, non solo non mi convinco, ma credo legittimo sorridere discretamente, passando ad altro.

« Il Filomusi Guelfi ... si studia di mostrare che nello Stige impaludino appena iracondi, accidiosi e invidiosi ... L'osservazione poi che l'accidia, l'invidia e l'ira siano tre figlie della tristezza non sfugge le strette dell'argomento che per Dante è legge costante di non riunire in un sol cerchio, se non i rei di un sol vizio o di vizi opponentisi ad una sola virtù, come fece coi prodighi e cogli avari. Epperò al Filomusi Guelfi corre l'obbligo di provare che i tre vizii s'oppongono ad una sola virtù ». Eppure, io questo l'avevo già provato nel mio scritto *sulla struttura morale dell' Inferno*, ove scrissi che quei tre vizii s'oppongono tutti e tre alla carità; e citai per l'accidia e per l'invidia la quaest. 35, in princ., della II, II della *Somma* di San Tommaso; e l'articolo 3° della quaest. 158 della stessa II, II, per l'ira: aggiungo qui che l'ira s'oppone alla carità solo nel caso che sia peccato mortale; e osservo che l'ira punita nell' Inferno è appunto peccato mortale.

« Siamo alle bolgie. Il Filomusi Guelfi le crede ordinate secondo l'opposizione alle varie virtù ... La giustizia è indubbiamente una virtù più nobile ed eccellente che non sia la liberalità e l'amicizia e la pace: perchè quindi la seduzione è punita nella prima bolgia e l'adulazione nella terza? e la sedizione nella nona? » Anche qui il Ronzoni non riferisce esattamente: io scrissi che l'opposizione dei peccati dell' 8° cerchio alla giustizia e alle virtù annesse alla giustizia *concorre* con la malizia e con la frode a determinare in quei peccati una maggior gravità: è chiaro dunque che con questo io non intendevo dire che le bolge fossero ordinate secondo le varie virtù a cui i rispettivi peccati s'oppongono. Ad ogni modo, riconosco che di quest'opposizione alle varie virtù avrei fatto meglio a tacere (e ne taccio in fatti nella mia struttura morale dell'Inferno, quale la ripubblico in questo volume); poichè, se da una parte è verissimo che, quanto è più nobile la virtù a cui un peccato s'oppone, tanto esso peccato è più grave: dall'altra parte non è men vero che, con questo solo criterio, non può misurarsi la maggiore o minor gravezza d'un peccato rispetto a un altro.

« Lo stesso criterio dell'opposizione alla virtù è applicato alle quattro zone di Cocito. Ivi sono puniti i peccati contrarii alla pietà, virtù che regola i nostri rapporti con Dio, coi parenti, colla patria; e siccome la pietà è pure annessa alla giustizia, così nel cerchio nono si puniscono i vizii contrarii alla giustizia. L'aggravante però di questo peccato sta nella condizione della persona contro cui si pecca. Sta bene: è una delle divisioni subordinate alla maggiore o minor gravezza delle colpe; ma con essa come si riesce a stabilire una graduatoria nelle quattro zone? È maggior colpa tradire un re, od il genitore? » Anche qui il Ronzoni avrebbe fatto meglio a riferire testualmente le mie parole: del resto anche qui riconosco che avrei fatto meglio anch' io a non parlare affatto di pietà, a proposito del 9° cerchio: quanto poi all'aggravante della persona contro cui si pecca, in nulla ho a pentirmi di ciò che ho scritto. San Tommaso insegna [1] che « persona in quam peccatur est quodammodo obiectum peccati »; e poichè « prima gravitas peccati attenditur ex parte obiecti », questa della persona contro cui si pecca è tale un'aggravante, che può benissimo fornire uno de' criterii suddivisionali delle colpe: ed infatti è evidente che Dante se n' è servito. Non è facile il decidere se pecchi più gravemente il traditore del re o quello del proprio padre? e sia; ma noi non abbiamo affatto l'obbligo di proporci la soluzione d'un quesito teo-

[1] *Summa theol.*, I. II, 73, 9°

logico, che lo stesso Dante ha evitato di proporsi: infatti, nella Caina, ove gelano i traditori de' parenti, non troviamo alcun traditore del proprio padre: e sì che a' tempi di Dante, tempi «di sangue e di corrucci», non ne dovettero mancare.

II.

Purgatorio.

Per le anime relegate ne' *bassi liti*, di cui scrissi che si sciolsero dal corpo con la sola *contritio* in fin di vita, con l'aggravante della scomunica, il Ronzoni, bontà sua, nulla trova da obiettare: ma i suoi dubbii cominciano subito per la schiera di cui è rappresentante Belacqua (prima schiera della *costa*), la quale era sembrato a me (e sembra tuttora, s'intende) che fosse d'anime scioltesi dal corpo anch'esse con la sola *contritio* in fin di vita, avendo indugiato questo primo atto della penitenza per mera pigrizia. Al Ronzoni non par certo che i *buoni sospiri*, a cui accenna Belacqua, indichino la sola *contritio*: potrebbero, egli dice, includere anche la *confessio*. È uno scrupolo eccessivo: i sospiri, senz'altro, non possono accennare che ad un atto d'interno dolore: se a questo si fosse accompagnata la confessione, Dante avrebbe saputo bene trovar colori poetici, per metterci innanzi agli occhi anche questa non trascurabile circostanza. Per la seconda schiera della *costa*, il Ronzoni riconosce che è d'anime scioltesi dal corpo con la sola *contritio* in fin di vita, con l'attenuante della morte violenta; e lo riconosce, perchè le anime stesse lo confessano ben chiaramente: «noi fummo... peccatori insino all'ultim'ora: quivi lume del ciel ne fece accorti» ecc.: ma delle anime chiuse nell'amena valletta, non può, ad ogni costo, concedermi che uscissero dal corpo con la *contritio* e con la *confessio* in fin di vita: «dove si accenna mai ai conforti religiosi, che suppone il Filomusi?» Dove vi si accenna? nella Commedia, no, di certo: ma io scrissi che, per due di quei principi, storici autorevolissimi attestano che gli ebbero questi conforti religiosi; e per un terzo, che è legittimo supporre che gli avesse: perchè il Ronzoni di ciò non fa motto? Inoltre, accennai a una nuova interpretazione di *quel che far dovea* Rodolfo d'Absburgo; e neppur di questo fa motto il Ronzoni: invece, a me sembra che a questi due argomenti avrebbe dovuto far l'onore d'un po' di

discussione, prima di condannare con tanta fretta, giudicandola « una gratuita asserzione », la conclusione che io ne traeva.

« Lo stesso ripetasi », scrive il Ronzoni, della « condizione di spirito in cui morirono le belle abitatrici del santo monte. Dove risulta dalla lettera della Commedia che quell'anime si sciolsero dal corpo colla *contritio*, colla *confessio* e con un po' di *satisfactio?* » Siamo da capo con quel tale criterio, col quale il Ronzoni studia la struttura morale dei tre regni danteschi : « attenersi rigorosamente alla lettera della *Commedia* » ; non essendo io convinto della bontà di questo criterio, non posso discuterne l'applicazione, a proposito de' sette ripiani del Purgatorio vero e proprio : seguiterò quindi a ritenere, che, secondo gl' insegnamenti teologici, nel Purgatorio vero e proprio anche Dante collocasse le anime, che, già ree di peccato mortale, si sciolsero dal corpo con la *contritio*, la *confessio* e parte della *satisfactio* ; oltre quelle che ; ree di peccato veniale, si sciolsero dal corpo con o senza un semplice atto di virtuale dispiacenza per il peccato commesso.

« Vi sono anime sulle cornici, che il Filomusi dovrebbe logicamente dirle venute al Purgatorio o colla sola contrizione, o tutt'al più colla contrizione e colla confessione » ; e il Ronzoni cita a tale proposito Forese e Sapia, de' quali l'uno dice espressamente che le preghiere della sua Nella l' han tratto dalla costa ove s'aspetta, dell'altra è ovvio argomentare che a un' identica condizione della sua anima alluda, ricordando la carità di Pier Pettinagno. Ma che per ciò? io non ho escluso che, durante la dimora d'un'anima nella *costa*, altri possa adempiere per lei a quel tanto di *satisfactio*, che basti a renderla degna di salire alle cornici ;[1] non ho escluso l'efficacia de' suffragii, perchè, infine, anche la *costa* è Purgatorio; onde non si tratterebbe di cambiamento di stato :[2] ho detto solo, d'accordo con gl' insegnamenti teologici, che, per andare direttamente al Purgatorio vero e proprio, parte della *satisfactio* è necessaria. Non è quindi il caso di dire, per gli esempii di Forese e della Sapia, che dalla lettera della Commedia si « possa argomentare il contrario » di quello ch'io ho scritto circa la condizione delle anime, che, subito dopo la morte, son ricevute nelle sette cornici.

« E senza questo, è ben strana l'ipotesi del Filomusi : un'anima che diessi presto a Dio, ma che muore senza un briciolo di *satisfactio*, dove dovrebbe essere mai collocata ? » La risposta è delle

[1] Cfr. San Tomm. *Summa Theol.* III. 48. 2°. e *Suppl.* III. 13. 2°.
[2] Cfr. *op. cit., Suppl.* III. 71, 7°.

più facili: un'anima che trascura la *satisfactio*, dopo la confessione, pecca di *negligenza* (una delle figlie dell'accidia), che è peccato mortale, se ciò che si trascura è necessario a salute, e se la negligenza ha origine da disprezzo; è peccato veniale, se, non da disprezzo, ma da solo difetto di fervore dipende; e se ciò che si trascura non è alla salute dell'anima necessario:[1] ora, essendo la *satisfactio* necessaria a salute, se l'anima di cui parla il Ronzoni l'avrà trascurata per disprezzo, essa si sarà sciolta dal corpo in istato di peccato mortale; quindi non avrà potuto sfuggire alla pena-de' dannati; se l'avrà trascurata per solo difetto di fervore, il suo peccato veniale non le avrà chiuse le porte del regno della purgazione.

« È poi addirittura falso che nel Paradiso terrestre passino l'anime già interamente mondate... Le leggende, è vero, possono convalidare l'opinione del Filomusi, ma la teologia la respingerebbe ». Ma come la respingerebbe, se San Tommaso scrive che il Paradiso terrestre, sebbene l'uomo non ne usi, pure serve ad esso per insegnamento, affinchè conosca la benignità di Dio verso l'uomo, e che cosa questi abbia perduto, peccando?[2] Nulla dunque di più consono a questa dottrina poteva Dante immaginare, che far passare le anime dal Purgatorio al Paradiso terrestre, per ricevervi quell'insegnamento, di cui parla San Tommaso, e conoscer *de visu* che cosa l'uomo, peccando, avesse perduto.

« Dovrebbesi pur dimostrare che ciò avviene di tutte le anime; e che non è un privilegio concesso al cantor della Tebaide, in tutto vantaggio del poeta pellegrino ». Ma perchè non ha dimostrato lui, il Ronzoni, che si tratta d'un privilegio accordato a Stazio; invece di pretender da me che avessi dimostrato il contrario? Ad ogni modo, per accontentarlo, gli dirò che, se fosse un privilegio, Dante lo avrebbe esplicitamente dichiarato; e sarebbe stato ben lieto di dichiararlo, per il gran conto in che mostra di avere il cantore della Tebaide.

« Nell'Antipurgatorio egli crede che si finisce di risanare la piaga lasciata dal peccato nella volontà. Ma, Frate, dice Belacqua a Dante,

> ... Frate, l'andare in su che porta?
> Che non mi lascerebbe ire ai martiri
> L'uscier di Dio che siede in sulla porta?

Donde si può con sicurezza argomentare: nell'erta costa non si hanno pene, e se la purificazione, il risanamento spirituale av-

[1] SAN TOMM. *Summae theol.*, II, II, 54, 3°.
[2] *Op. cit.*, II, II, 164, 2°; e I, 102, 2°.

viene per sofferenze, laggiù non può rimarginarsi alcuna ferita». Dunque, per il Ronzoni, non ci son pene nella costa? Ma il solo ritardo nel conseguimento della finale beatitudine non è una pena? e se manca il *corporis nocumentum* (*martìri*), non c'è la *naturalium potentiarum deordinatio*, che, come insegna San Tommaso,[1] è una delle pene dovute al peccato? Mi sorprende dover ricordare queste cose al Ronzoni, che nel suo libro si manifesta qualcosa di più che un dilettante, quale son io, di studii teologici.

«Nel Purgatorio propriamente detto è vero che si finisce di risanare l'appetito e l'intelletto? Nel balzo dell'invidia il poeta fa all'anime questo gentile augurio: o gente,

> Se tosto grazia risolva le schiume
> Di vostra coscienza:

nel balzo che immediatamente sta sopra si dice che l'anime

> d'iracondia van solvendo il nodo:

e nel balzo della gola:

> Tutta esta gente che piangendo canta,
> In fame e sete qui si rifà santa.

Ed anche nelle cornici rimanenti si usano espressioni, che senza violentarle, non si possono applicare alla sola purificazione di questa o quella facoltà». Se per *schiume della coscienza* s'intendono (e devono intendersi) le piaghe del peccato nelle tre potenze dell'anima, volontà, appetito sensitivo e intelletto; nulla vieta che il pio augurio del poeta all'anime degl'invidiosi, pur escludendo la piaga del peccato in quanto alla volontà, si riferisca soltanto all'altre due, che sono ancora da rimarginare. Inoltre, perchè la frase «d'iracondia van solvendo il nodo» non può applicarsi alla sola purificazione d'una data facoltà, e specialmente dell'appetito sensitivo? l'iracondia non è una passione? e le passioni non han sede nell'appetito sensitivo? Infine, non vedo perchè la frase *rifarsi santo* non sia applicabile a un'anima che abbia già riordinata l'una delle sue tre potenze, ma non ancora le altre due. A un convalescente, non si può, del pari che a un infermo, far l'augurio di *rifarsi sano*?

«Nel Paradiso terrestre poi, come si disporrà l'intelletto alla speculazione, se l'anime non vi ascendono; e se vi ascendono, con

---

[1] *Summa contra gent.* Lib. III, cap. CXLI-CXLVII.

quali mezzi si svilupperanno nella facoltà umana le disposizioni latenti? Forse che la divina foresta è allietata sempre dalle misteriose visioni, che sfilano innanzi al poeta pellegrino? » Che l'anime v'ascendano, non può mettersi in dubbio: in quanto ai mezzi di perfezionarvi il loro intelletto speculativo, le misteriose visioni che apparvero a Dante, nelle quali ei vide personificati[1] quei « documenta spiritualia quae humanam virtutem trascendunt », e che lo Spirito Santo ci rivelò « per prophetas et hagiographos, per coeternum sibi Dei filium Iesum Christum et per ejus discipulos »;[2] tutte quelle « ineffabili letizie », che, nel Paradiso terrestre, Dante conobbe essere state tolte all'uomo dal peccato d'Adamo; non si ha alcun diritto a credere che fossero un privilegio, una grazia speciale, accordata al poeta fiorentino. Ma tu confondi, mi grida il Ronzoni, « la parte allegorico-morale e la parte storica, che s'intrecciano mirabilmente nella trilogia »; e questo è l'uno dei « due gravi difetti » della tua teoria. Io non confondo le due parti; ma credo che l'una completi l'altra: non dite voi stesso che s'intrecciano mirabilmente? or come si potrebbe, parlando dell'una, prescindere dall'altra?

L'altro grave difetto della mia teoria è, secondo il Ronzoni, la « soverchia libertà con cui si stacca dalla lettera della Commedia »: ma questo rimprovero deriva sempre da quel tale criterio del Ronzoni, di attenersi ad essa lettera rigorosamente, più che se si trattasse d'un libro scientifico, ove tutto dev'essere esplicitamente dichiarato, in ispecie, quanto si riferisce all'ossatura, dirò così, del libro stesso; quindi non spenderò parole a giustificarmi di quest'addebito.

III.

Paradiso.

Se la mia struttura morale dell'Inferno e quella del Purgatorio non persuadono punto il Ronzoni, di quella del Paradiso è addirittura « disgustato »: esaminiamo un po' le ragioni del suo disgusto.

« Perchè non trovare un dono proprio delle anime della Luna? Se è *necessarium homini habere donum Spiritus Sancti*, per

[1] Cfr. i sette ultimi canti del *Paradiso*.
[2] Dante, *De Mon.*, III, 15.

raggiungere la beatitudine, come va che ne sono sprovviste quell'anime, che pure ottennero il premio dell'eterna salute? E se ad esse difettò la fortezza, è ugualmente provato che ad esse fallirono gli altri doni?» Debbo confessare che fu una svista lo scrivere che le anime de' beati apparsi a Dante nella sfera della Luna non ebbero il dono della fortezza: avrei dovuto scrivere (ed ho scritto, infatti, così, in questo volume) che mancò in esse l'esercizio del dono della fortezza: qualunque anima che sia in istato di grazia ha da Dio tutto quello che le è necessario per salvarsi, e quindi tutti i doni: or che le anime apparse a Dante nella Luna fossero, quando morirono, in istato di grazia, è incontestabile; dunque fu da me attribuita a Dante un'eresia, facendogli dire che mancò a quelle anime alcuno dei doni. Ma benissimo si può dir di loro che non esercitarono il dono della fortezza; poichè ciò significa che la loro volontà non cooperò con la grazia a vincere «la violenza altrui»: e ciò appunto esprime Dante, scrivendo che il lor volere non fu *intero*. Del qual difetto o poterono pentirsi con un atto veemente di contrizione, o poterono purgarsene nel Purgatorio, conquistando così quella «sorte che par giù cotanto», cioè l'infimo grado della celeste beatitudine. Ma se fu una svista la mia, di scrivere che le anime apparse nella Luna non ebbero il dono della fortezza, non fu meno una svista quella del Ronzoni, di chiedermi se fosse ugualmente provato che ad esse fallirono gli altri doni: non ricorda che San Tommaso, seguendo in ciò San Gregorio, insegna [1] che i doni son connessi tra loro «per hoc, quod unum sine alio non potest esse perfectum»?

«Nelle stelle fisse non sono riunite tutte l'anime sparse ne' varii pianeti? E perchè s'attribuisce a quest'anime il dono della sapienza? è forse il dono comune a tutti gli spiriti che entrano in cielo?» Che nelle stelle fisse sieno riunite tutte l'anime sparse ne' varii pianeti è molto discutibile: è vero che San Benedetto, finito il discorso sui Benedettini, «si ricolse al suo collegio, e il collegio si strinse; poi come turbo tutto in sè s'accolse»; [2] il che parrebbe confortare l'interpetrazione di coloro, che i versi, «Ecco le schiere del trionfo di Cristo e tutto il frutto ricolto del girar di queste sfere», [3] interpetrano appunto nel senso del Ronzoni; ma non è men vero quello che altri commentatori oppongono, che i beati son tutti nell'Empireo. Ad ogni modo, senza entrare in di-

[1] *Summae theol.*, I, II, 68, 5°, *in fin.*
[2] Dante, *Par.*, XXII, 97-99.
[3] *Id.*, XXIII, 19-21.

scussione per questo, che certamente è, come scrisse il Todeschini, uno dei luoghi scabrosi della Commedia; anche accettando l'interpetrazione che il Ronzoni sembra preferire, si dovrebbe sempre, in quelle *schiere del trionfo di Cristo*, distinguere due categorie d'anime: l'una, delle anime che sono, per così dire, di passaggio nel cielo delle stelle fisse, allo scopo d'accrescere il trionfo di Cristo, e che già sono apparse a Dante nelle sfere inferiori: l'altro, delle anime che nelle stelle fisse appaiono a Dante per la prima volta, e, certamente, per la stessa ragione che le altre gli sono apparse nelle sfere inferiori, cioè *per far segno* del loro maggiore o minor grado di celeste beatitudine. A questa seconda categoria, ben distinta dalla prima, per *più bellezza*,[1] appartengono San Pietro, San Giacomo, San Giovanni, Adamo, la Vergine Maria e Cristo, ne' quali tutti è indiscutibile che rifulse a preferenza il dono dello Spirito Santo, che si chiama sapienza; ond'è logico il concludere che nella sfera delle stelle fisse appaiono a Dante le anime in cui rifulse questo altissimo fra i doni; senza che per questo sia necessario dire altrettanto di tutte le anime che accompagnano il trionfo di Cristo. Non è quindi il caso di deplorare, come fa il Ronzoni, ripetizioni e contradizioni che non esistono; nè di sorridere della « abbondanza di sapienza in Paradiso ».

« Con questo criterio » dei doni dello Spirito Santo « il merito è sicuramente e chiaramente misurato? Perchè un'anima arricchita del dono della scienza sarà più preziosa innanzi a Dio, che non un'altra fregiata del dono della pietà? » Questo perchè lo domanderemo a Isaia e a San Matteo, quando avremo la fortuna d'incontrarci con loro: per adesso ci basti che tutt'e due son concordi nella seguente scala ascendente dei doni: timor di Dio, pietà, scienza, fortezza, consiglio, intelletto, sapienza; che San Tommaso la discusse e la trovò giustissima;[2] e che Dante, per il quale era indiscutibile l'autorità dei profeti e degli evangelisti, la seguì nel *Convivio*.[3] Ciò posto, col criterio dei doni dello Spirito Santo il merito è ben sicuramente e chiaramente misurato: certo assai meglio che non sarebbe col criterio della carità, proposto dal Ronzoni. Il quale criterio, del resto, è implicito in quello dei doni; poichè, senza la carità, i doni non sono possibili: sicchè l'uno è il criterio, dirò così, di massima; ma il criterio pratico è l'altro, cioè quello dei doni.

« La teoria dei tre cieli simbolici e allegorici delle tre visioni

[1] Cfr. *Par.*, XXIV, 16-18.
[2] *Summae theol.*, I, II, 68, 7°.
[3] IV, 21.

è una stonatura od un dippiù ingombrante ». Una stonatura? Ma forse la visione corporale, la visione immaginaria e la visione intellettuale del Paradiso si riferiscono all'Inferno? Un dippiù ingombrante? Ma queste tre visioni non riconnettono le due ultime sfere con l'altre sette, facendo così apparire come un tutto unico, un perfetto organismo, l'intera struttura morale del Paradiso di Dante? A questo scopo io le ho messe in evidenza; quindi nulla toglie ad esse, che non abbiano alcun rapporto « coll'ordinamento secondo il merito dei varii beati ».

« Ammetto e di buon grado che i doni dello Spirito Santo sieno necessarii per raggiungere l'ultimo fine; ma anche la fede, anche l'opere buone, anche le virtù sono dette necessarie da San Tommaso e dagli altri maestri in divinità — e Dante se lo sapeva che accenna alle virtù nel *De Monarchia* — e quindi diremo che il Paradiso è ordinato secondo tutti questi mezzi o condizioni indispensabili per la vita celeste? » Che le virtù e le buone opere, che dalle virtù hanno origine, sieno necessarie per meritar la gloria celeste, nessuno vorrà metterlo in dubbio; ma i teologi insegnano che le virtù non bastano, che son necessarie *altiores perfectiones*, o divine virtù, che si chiamano doni: quindi, se Dante avesse costruito il suo Paradiso col criterio delle virtù comuni, si sarebbe mostrato poco addentro nella scienza teologica.

« Il poeta parlò di alto merito, di vita perfetta, di buona voglia, di carità infiammata dallo Spirito Santo; ma di doni non si fece mai parola. Vacilla dunque anche la base della teoria del Filomusi Guelfi! » Quest'ultimo argomento, che vorrebbe essere il più forte, è invece il più debole; poichè non è vero che di doni non si parla nella *Commedia*: quando, nel *Giornale dantesco*, io pubblicai la mia *struttura morale del Paradiso*, io non aveva ancora rivolta la mia attenzione al v. 36 del canto IV del *Paradiso*: l'interpetrazione di questo verso, accennata a pag. 146 del presente volume, e più largamente dichiarata nello *studio* XXXVII, io l'ho trovata poi. Mercè quell'interpetrazione, nuovissima e incontestabile, è fuor di ogni dubbio che la misura del merito de' beati nel Paradiso dantesco sono i doni dello Spirito Santo. Ed ora, che ne dice il signor Ronzoni? *Vacilla* ancora la base della mia teoria; o non piuttosto precipita la sua critica? Mi dirà ancora[1] avvezzo « a sognare in tutte le Cantiche dantesche classificazioni recondite e mirabilmente architettate, ed a gabellare per intendimenti del Poeta le creazioni della *mia* propria fantasia »? Del resto, ei non poteva fare miglior elo-

[1] *Giorn. dant.*, XII, pag. 8.

gio delle mie classificazioni: se sono mirabilmente architettate, questa mirabile architettura non può esser frutto esclusivo del mio modesto ingegno.

A proposito d'alcune critiche fatte dal Ronzoni all'edizione del *De vulg. eloq.*, curata dal Rajna, questi, la cui gentilezza è pari soltanto alla sua dottrina, non potè trattenersi dal dargli dell'*avventato* e dello *sventato*;[1] e « distratto e frettoloso quando legge le opere altrui », ebbe a dirlo, polemizzando con lui, il Sanesi:[2] di questi suoi difetti son prova anche le sue obiezioni alla mia struttura morale de' tre regni danteschi, obiezioni che tutte e così agevolmente ho potuto risolvere. Sicchè esse, piuttosto che far sorgere in me dei dubbii, hanno avvalorata la mia certezza, che i tre regni danteschi non hanno altra base, che quella teologica ch'io ho loro assegnata.

---

[1] *Bull. della soc. dant. it.*, X, 300.

[2] *Bibliografia del Suttina* cit., pag. 117.

XVII.

LE OBIEZIONI DI F. RONCHETTI

ALLA MIA STRUTTURA MORALE DEL PARADISO*

* In *Giornale dantesco*, anno VI (1898), pag. 89-92. Questa mia risposta fu pubblicata nello stesso *Giornale dantesco* e nello stesso anno, a pagine 393-396.

Dico la verità: al mio scritto *sulla struttura morale del Paradiso* non mi sarei aspettata una critica così sfavorevole, e, diciamolo pure, così superficiale, come questa del Ronchetti. Egli mi rimprovera d'aver innalzato un edificio fantastico, senza che proprio ce ne fosse il bisogno. Con che criterio avrebbe Dante classificati gli abitatori del suo Paradiso in negligenti de' voti, attivi per amor di fama e d'onore, amanti, sapienti, forti, giusti e contemplanti? Questa domanda io mi faceva nel bel principio del citato mio scritto; concludendo che non ero riuscito a trovarle una risposta. Or ecco la risposta del Ronchetti: « Ma coi criterii del tempo, coi criterii del volgo, al quale scrivendo primo in volgare egli appunto si dirige e dal quale voleva essere inteso... Le anime dei beati volano al cielo, ove trovansi i pianeti che influirono sulla loro vita mortale? Ma qual cosa più naturale, che a testimonianza degl'influssi celesti che agirono su di loro (influssi che il Poeta non inventa, ma accetta tal quali dal fondo comune della astrologia popolare) i beati presentinsi di preferenza in quei pianeti che su di essi influirono? forse la cosa parve troppo semplice, ma sono le cose semplici che fanno le poesie belle » ecc. Lasciando stare questo canone d'arte, che solo da concetti semplici scaturisca il bello poetico; il Ronchetti dunque vuole che Dante classificasse i suoi beati con i criterii del tempo, con i criterii del volgo. Ma adagio un po' con quest'asindeto: i due criterii non vorran sempre dire la stessa cosa; sicchè per criterii del tempo di Dante lo posso benissimo intendere i criterii teologici: questi, anzi, non altri debbo intendere, trattandosi d'argomento oltramondano, di poema sacro. Or ai criterii teologici messi innanzi finora, la co-

mune classificazione dei beati del Paradiso dantesco non corrisponde nè punto nè poco: infatti, o quella classificazione è informata alle virtù, e non comprende tutte le virtù premiabili, cosa che Dante teologo sapeva benissimo; o è informata ai difetti, tanto men gravi quanto più s'ascende nella scala celeste, e bisognerà dire che difetti, che macchie, che rughe possano attribuirsi agli spiriti de' quattro cieli superiori. Quanto poi ai criterii del volgo, so bene, che, essendo la leggenda, primo germe del poema dantesco, « forma di concetti generalmente sparsi nelle plebi cristiane », « si potrebbe anche sostenere », come scrive il D'Ancona, « che più che ad esse, Dante abbia direttamente attinto alla coscienza popolare »: ma so pure (e seguo anche in ciò il D'Ancona) che « alle puerili concezioni dei monaci », autori delle popolari leggende, « alle cupide imposture dei politici, alle invenzioni grottesche dei giullari egli sostituisce la schietta e vigorosa creazione della poetica fantasia; portando l'unità, l'ordine, l'euritmia, il magistero dell'arte dove era soltanto scomposta congerie di fatti paurosi, o goffa enumerazione di meraviglie ». O andate a rendervi ragione di tutto questo (di che certamente è parte non ultima la struttura morale del Paradiso) con i criterii del volgo! E passiamo agl'influssi dei pianeti. I beati si presentano ne' pianeti che su di loro influirono? E sia. Ma questo lor presentarsi nell'uno, piuttosto che nell'altro dei pianeti, dimostra anche il maggiore o minor grado di beatitudine dei beati: sicchè sarebbe logico concludere che il maggiore o minor grado di beatitudine non da altro dipenda, che dall'influsso de' pianeti. È ciò secondo la dottrina di Dante? No.

> Voi che vivete ogni cagion recate
> pur suso al cielo, si come se tutto
> movesse seco di necessitate.
> Se così fosse, in voi fora distrutto
> libero arbitrio, e *non fora giustizia*
> *per ben letizia, e per male aver lutto.*
> Lo cielo i vostri movimenti inizia,
> non dico tutti; ma, posto ch'io il dica.
> lume v'è dato a bene ed a malizia.
> e libero voler, che se fatica
> nelle prime battaglie col ciel dura,
> poi vince tutto, se ben si nutrica.
> A maggior forza ed a miglior natura
> liberi soggiacete, e quella cria
> la mente in voi, che il ciel non ha in sua cura.[1]

[1] *Purg.*, XVI, 67-81.

il qual discorso sapete bene cosa significa. Nientemeno che questo: se tutto movesse di necessità dagli astri, non sarebbero giusti nè la pena nè il premio; in altre parole, Inferno e Paradiso non avrebbero ragione d'esistere. Il cielo inizia i vostri movimenti, e neppur tutti; ma voi avete il libero arbitrio per lottare contro di esso e vincerlo: a che servirebbero la lotta e la vittoria, se non a meritare un grado più elevato di beatitudine? è vero che i vittoriosi son pochi;[1] ma ci sono: deve dunque esserci posto per loro in Paradiso; e perchè questo posto ci sia, il criterio della distribuzione non può esser tolto dagl'influssi degli astri.

« L'idea del Filomusi è », continua il Ronchetti, « che Dante abbia distribuito i beati nei pianeti e nel cielo delle stelle fisse, a seconda che su di essi influirono i sette doni dello Spirito Santo. Si viene con ciò a far Dante schiavo della simetria e del sistema, egli (*sic*) che non lo è mai ». In primo luogo, io non capisco perchè Dante sarebbe stato schiavo del sistema, distribuendo i beati secondo i doni dello Spirito Santo; e non sarebbe stato egualmente schiavo del sistema, distribuendoli secondo gl'influssi dei pianeti. In secondo luogo, se sistema è una dottrina, le cui parti sieno collegate in mutua dipendenza, non vedo perchè Dante avrebbe dovuto, in opera così complessa, quale il suo Poema, ribellarsi al sistema; il che varrebbe quanto dire che senz'ordine, seguendo il capriccio della sua, benchè altissima, fantasia, egli avrebbe cantati i tre regni d'oltre tomba. Schiavo d'un sistema, no; poichè Dante di nulla è schiavo; ma obbediente a un giusto freno o criterio universalmente riconosciuto, quale a' tempi suoi il criterio teologico, Dante potè esser benissimo; e non è fargli torto l'asserire che fu certamente. E per la simmetria? Oh! di questa, se proprio non fu schiavo, veramente ci mancò poco: di cento canti tutto il poema; di trentatrè ciascuna delle tre cantiche, oltre il canto d'introduzione alla prima; ogni cantica chiusa con la parola *stelle*; in tutti e tre le cantiche quasi eguale il numero dei versi; e qua e là veri esempii di perfetta simmetria, come quello notissimo del canto XII del *Purgatorio*, vv. 25-63.

Ma il peggio è, secondo il Ronchetti, che il sistema e la simmetria trovano, nella mia struttura morale del Paradiso, « una buona smentita al loro primo affacciarsi », poichè nella Luna si mostrerebbero gli spiriti ai quali mancò l'esercizio del quarto dono

[1] « Plures homines sequuntur passiones, quae sunt motus app[illegible] sensitivi, ad quas cooperari possunt corpora coelestia: pauci [illegible] sapientes qui hujusmodi passionibus resistant ». San Tomm., S[illegible], I. 115. 4°.

dello Spirito Santo, la fortezza. Ma come? prima vi lagnate che si faccia Dante schiavo d'un sistema, lui che di sistema non fu mai schiavo; e subito dopo vi lagnate pure che di tal sistema non si faccia schiavo abbastanza? O che coerenza è questa? Oltre di che, non è punto vero che per il cielo della Luna il sistema sia rotto: son sempre i sette doni dello Spirito Santo che ne son la base: la luna è quasi un vestibolo del Paradiso, e rientra benissimo nel sistema, se in essa si mostrano le anime, alle quali mancò l'esercizio del dono dello Spirito Santo, che le contingenze della vita loro avrebbero richiesto.

E andiamo innanzi. Il raffronto de' sette doni dello Spirito Santo con le sette beatitudini evangeliche, «desunto, è vero, dalla *Somma* di San Tommaso», è un «vero fuor d'opera, anzi una gratuita stonatura», per il Ronchetti. Dunque non siamo nel regno della beatitudine, che il parlar di beatitudini è una stonatura? E allora, se al Ronchetti piace, ne parleremo a proposito dell'Inferno. Scherzo a parte, le beatitudini corrispondenti ai doni non dichiarano meglio il carattere del dono? quando, per esempio, a proposito del timor di Dio, si ricorda la beatitudine che gli corrisponde, *beati pauperes spiritu*, la quale beatitudine s'oppone alla superbia; non giova questa considerazione a meglio dichiarare in che consista il dono del timor di Dio?

Un'altra «contravvenzione alla simetria» è l'avere «applicato, con le stiracchiature di rito», il dono della sapienza al cielo delle stelle fisse, che è, secondo il Ronchetti, «il primo dei cieli di transito, di opposizione temporanea, di tutta la corte celeste riunita». E sia: ma tutta la corte celeste forma, nel cielo stellato, diverse *carole* o *spere*, che, con la lor maggiore o minore velocità nel danzare, mostrano la lor maggiore o minore beatitudine (*Parad.*, XXIV, 16-18): dalla *carola* di più bellezza Dante vede uscir San Pietro (XXIV, 19-21) e San Giacomo (XXV, 14-15); onde è giusto argomentare che pur di là uscisse San Giovanni. Se dunque le anime beate, che formano le *schiere del trionfo di Cristo*, non son tra loro ammassate e confuse, ma costituiscono diverse categorie; se in quella di più bellezza son gli apostoli San Pietro, San Giacomo e San Giovanni, ne' quali certamente rifulse il dono della sapienza; se, infine, appaiono pure, per la prima volta, in quel cielo, Adamo, la Vergine e Cristo, ne' quali è altrettanto certo che massimamente rifulse lo stesso dono; nulla di più logico che concludere: nel cielo delle stelle fisse appaiono a Dante le anime beate, in cui rifulse il più alto dono dello Spirito Santo, la sapienza. Dirà ancora il Ronchetti che è soltanto *episodico*, se questi perso-

naggi « son posti in una maggiore evidenza » ? Del resto, vada pure per l'episodio ; ma è un episodio che ha il suo bravo significato morale.

Ma il Ronchetti trova « ben poco persuasiva » tutta la base addirittura della mia struttura morale del Paradiso dantesco : i sette doni dello Spirito Santo! ma anche senza di essi in Paradiso ci si entra. Or che volete replicare ? Quando s'è citato, com'io ho fatto, San Tommaso, il quale afferma che per salire alla gloria celeste « *necessarium est* homini habere donum Spiritus Sancti » ; chi crede che a siffatta dottrina Dante non prestasse fede, mi pare che avrebbe l'obbligo di dimostrarlo.[1] Così pure, che volete replicare a chi sorride per aver io applicata (sebbene in linea molto accessoria) ai cieli danteschi la distinzione dei tre cieli di San Tommaso, ai quali lo stesso San Tommaso attribuisce il senso metaforico di conoscenza de' corpi celesti, conoscenza de' celesti spiriti, conoscenza dello stesso Dio ? Giacchè mi fate l'onore d'occuparvi di me, confutatemi ; ma non fate la critica a via di frasi ; chiamando questa de' tre cieli *un'altra novità*, in senso ironico, si capisce ; e una *scesa di capo* il rintracciare qual dono dello Spirito Santo prevalse in alcuni beati, che appaiono a Dante nella candida rosa, e non nelle varie sfere. Ah ! no, un buon critico non avrebbe fatto così : ei m'avrebbe dimostrato che quell'*altra novità*, come voi la chiamate, non è vero che giovi a mettere in relazione tra loro tutti i cieli, dalla Luna all'Empireo, facendo così del Paradiso dantesco un tutto mirabilmente unico ed armonico, in cambio di quello così slegato ed in pezzi, che voi rimpiangete ; che quella *novità* io l'ho pescata, non in un autore a Dante familiarissimo, ma in un oscuro dottorello, che Dante non conobbe ; infine, che quella *scesa di capo* non giova affatto nè a provare (come si fa in aritmetica) l'esattezza dell'operazione, nè a meglio dimostrare quanto simmetrica sia la concezione dantesca del Paradiso.

Franchezza per franchezza, o, se si vuole, ruvidezza per ruvidezza (giacchè franchezza e ruvidezza lo stesso Ronchetti riconosce al suo scritto), questa del Ronchetti non è buona critica : è una maniera superficiale e frettolosa di giudicare, la quale, se facesse scuola, menerebbe a questo bel risultato ; o di scoraggiar chi scrive, o di renderlo sprezzante anche della critica seria, pensata e giusta.

---

[1] [Non opposi al Ronchetti anche il v. 36 del canto IV del *Paradiso* perchè la mia interpetrazione di quel verso era ancora, quando scrissi questa risposta, *in mente Dei*.]

XVIII.

LA STRUTTURA MORALE DEL PARADISO DI F. P. LUISO

Il Luiso[1] esamina dapprima gli scritti del Galassini, del Capelli e il mio, sulla struttura morale del Paradiso dantesco; e trova arbitrario lo schema del Galassini; meno arbitrario, «con qualche tratto di verità», quello del Capelli; e, in quanto al mio, si limita a confutare ciò ch'io scrissi intorno al cielo di Mercurio, e a ri-

[1] F. P. Luiso, *Costruzione morale e poetica del Paradiso dantesco*, Pistoia, Flori, 1898. — [Queste mie osservazioni furono pubblicate nel *Giornale dantesco*, anno VII (1899), pagg. 110-111: le ripubblico, perchè mi sembrano tuttora giustissime, pur non ignorando che dello studio del Luiso scrisse una favorevolissima recensione il prof. V. Rossi (in *Bullett. della Soc. dant. it.*, VI, pagg. 239-245); e che il Mazzoni (in *Bullett.* cit., VII, pag. 235) lo disse «lavoro capitale»; il Crocioni (in *Rivista di fisica, matematica e scienze naturali*, anno IV, pag. 472; a proposito del *Dottrinale di Iacopo Alighieri*) «la parola giusta» sui criterii informativi del Paradiso di Dante; il Soldati (in *Bullett.* cit., XI, pag. 26) «la geniale indagine»; e che il Ferrari (*Lettura nel Circ. fil. di Bologna,* Zanichelli, 1900) si studiò di compiere il criterio astrologico del Luiso con la parte morale. Un plebiscito nelle forme! Quale ne sarà la ragione? P. L. Rambaldi (*Il Canto XX dell'Inferno*, Mantova-Mondovì, 1904), sostenendo che se Virgilio, nel canto XX dell'*Inferno*, si sdegna più che di solito contro gl'indovini, di ciò la spiegazione è nella colpa stessa di quei dannati («l'errore universale è peccato: nessuna indulgenza per chi gli va incontro: transigere sarebbe offesa alla Fede e alla Ragione»), aggiunge: «Nè mi s'obietti che anche Dante . . . del principio della virtù delle stelle operante su di noi si è valso per l'ordinamento morale del Paradiso. Non è poco; ma prima di coglierlo in fallo di pregiudizio, domandiamoci se era possibile ai tempi suoi evitar affatto l'errore astrologico. No: che il negar fede a una dottrina, che aveva preso sì larga parte nella vita delle scienze, non poteva lasciar tranquillo chi, seguendo una corrente anche allora impetuosa, voleva di tutto cercare i nessi causali; nè d'altra parte era ragionevole il pieno rifiuto dell'astrologia, perchè non le mancava un

conoscere che la mia distinzione dei tre cieli[1] «ha del vero». Passa quindi ad esporre l'opinione sua, già accennata in altro suo scritto:[2] «nel Paradiso gli spiriti beati si mostrano nei diversi cieli, secondo che seguirono l'influenza di questo o di quello... così l'astrologia è introdotta nella morale: mistura tutt'altro che scandalosa, conoscendo i tempi e la dottrina di Dante». Or l'A. applica così il suo sistema alle varie sfere: nella Luna appaiono l'anime di coloro che non adempirono in tutto ai proprii voti, perchè «la Luna influisce *frigidità, mobilità, leggerezza*»; in Mercurio appaiono l'anime di coloro che furono attivi per desiderio d'onore e di gloria, perchè Mercurio, secondo Albumasar, significa, tra l'altro, «appetito di loda e fama» (*Buti*); in Venere appaiono gli spiriti amanti, perchè Venere influisce sull'amore; nel Sole gli spiriti de' dottori in divinità, perchè il Sole, sempre secondo Albumasar, «significa anima vitale, lume e splendore, ragione et intelletto, scienza e la meta della vita... sottigliezza d'animo, superbia e loda... e moltitudine di parlamenti... fede e culto d'Iddio» (*Buti*); in Marte appaiono gli spiriti di coloro che piamente trattaron l'armi, perchè Marte significa «fortezza et acuità d'animo, caldi, fuochi et arsioni et ogni subito avvenimento, re potenti... *duci e cavalieri* e compagnie di reggimenti, sottilezza et istrumenti di battaglie» (*Buti*); in Giove appaiono le anime di coloro che amministrarono dirittamente la giustizia; perchè, come dice Albumasar e Alcabizio, Giove è «significator regum et principum et caetera talia» (*Benvenuto*), e «influisce sapienza e giustizia»; infine in Saturno appaiono gli spiriti contemplanti, perchè Saturno «influisce, come dice Macrobio, la virtù della mente detta dai Greci

---

certo corredo di veri scientifici. Adunque il rifiuto incondizionato dell'astrologia avrebbe mostrato, più che altro, difetto di spirito scientifico, mentre la fede in essa, non temperata da avvedute cautele, bastava a trascinare nel falso» (pagg. 77-80). Leggendo queste acute osservazioni del Rambaldi, io pensai: chi sa che non sia questa una delle ragioni, per che Dante sembra essersi studiato di nascondere al lettore il vero criterio a cui informava la struttura morale del suo Paradiso; onde sembra astrologico, mentre è teologico: chi sa che non sia questa una delle ragioni che gli fece accennare ai doni dello Spirito Santo in un sol verso, e per giunta non chiarissimo (il 36° del canto IV del *Par.*), mentre più volte accennò all'influenza de' pianeti, e perfino diè un po' di ragione alla dottrina platonica del *tornarsi l'anime alle stelle.* Di qui, forse, la fortuna della struttura astrologica del Paradiso, rimessa in onore dal Luiso.)

[1] Cfr. pag. 154-157 del pres. vol.

[2] *Di un libro recente sulla costruz. mor. del Poema di Dante*, Pistoia, Flori, 1898, pag. 16.

θεωρητικὸν, cioè potenza di contemplare »; perchè « la natura di Saturno, secondo Albumasar, è fredda, secca, melanconica, tenebrosa, e significa, oltre a molte altre stranezze, « singularità e *poganza di compagnia d'uomini* e superbia e magnanimità . . . et intelletto, esperimenti e studi in callidità e moltitudine di pensieri e profundità di consilio ; . . . poghezza di parlare e scienzia di segreti » ecc. (*Buti*).

Tralasciando il resto dello scritto del Luiso, farò qualche osservazione sulla parte da me compendiata, che dello scritto medesimo è la parte sostanziale. Nella Luna appaiono le anime di coloro che non adempirono in tutto ai loro voti, perchè la Luna significa leggerezza: ma la Luna è anche « famam affectans », come si legge nell'*Appendice* del Luiso, contenente alcuni tratti d'Albumasar; sicchè nella Luna sarebbero stati bene anche gli spiriti di coloro « che son stati attivi perchè onore e fama gli succeda ». Parimenti, Mercurio significa « fama, rumores, ambitio magis glorie »: ma significa pure « grata et fructuosa facundia... libri commenta... omnium scientiarum usus et exercitatio »; sicchè in Mercurio ben sarebbero apparsi anche i dottori in divinità. In Venere appaiono gli spiriti amanti, perchè Venere significa « amor, lascivia, dulces querele, effeminatio »; ma se questi spiriti fossero per avventura apparsi in Giove, avremmo trovato egualmente in Albumasar che Giove è « indulgens veneri ». Nel Sole appaiono i dottori in divinità, perchè il Sole significa *summe divinitatis contemplatio*: ma esso significa pure « reges et primates »; sicchè avrebbero potuto apparirvi anche i giusti di Giove: i giusti infatti non appaiono in Giove, se non perchè Giove significa *regna* e *principatus*. In Marte appaiono gli spiriti de' buoni guerrieri, perchè Marte significa « vires... castra regum... pugna, cedes »: ma anche Giove significa « fortitudo »; sicchè anche in Giove potevano apparire a Dante Cacciaguida e i suoi compagni di beatitudine. Infine, gli spiriti contemplanti, che appaiono in Saturno, perchè Saturno significa « *solitudo . . . omne melancolie genus . . . rarus sermo* » ecc., sarebbero apparsi egualmente bene, se non meglio, nel Sole, che, come s'è detto, significa pure « *summe divinitatis contemplatio* ».

Inoltre, il Luiso è convinto che non sia stato giustizia assegnare maggior beatitudine a Goffredo e ad Orlando, che non a San Tommaso e a San Bonaventura: ma Dante sarebbe stato costretto a siffatta ingiustizia « per la semplice ragione che Marte è sopra il Sole; ed essendosi imposto il criterio astrologico nella classificazione dei beati, non poteva dar la preferenza a' suoi dot-

tori, se non a costo di sconvolgere il sistema tolemaico,[1] invertendo l'ordine di Marte e del Sole, o scambiare l'influenza di questi due pianeti ». Ma come? il vostro criterio astrologico avrebbe portato, secondo voi, un sì grave inconveniente; avrebbe fatto ingiusto il poeta della rettitudine; e non vi basta ciò solo a persuadervi che non potè essere il criterio di Dante? O se qualcuno gli avesse dimandato il perchè di tale ingiustizia, non pensate che meschina figura avrebbe fatto il Poeta, rispondendo: non posso cambiar l'ordine de' pianeti? poichè l'altro, fosse anche stato quel tale fabbro o quel tale asinaio che gli sciupavano i versi, sicuramente avrebbe replicato: e voi cambiate il criterio di distribuzione.

Per concludere, questo criterio astrologico, attribuito dal Luiso (sia pure per incoraggiamento dell'illustre Schiaparelli)[2] alla struttura morale e poetica del Paradiso dantesco, è un troppo vago ed elastico criterio; e quei pianeti d'Albumasar, che significano tante cose, tante stranezze, per ripetere una parola sfuggita al Luiso istesso, m'han troppo l'aria di selle che s'adattino a tutti i cavalli. No, quali che potessero essere le opinioni di Dante sull'astrologia (parte che il Luiso avrebbe fatto bene a non sopprimere, ripigliando, dopo cinque anni, la sua tesi di laurea), io non so persuadermi, nè forse saran molti a persuadersene, che per il criterio astrologico potesse il teologo Dante rinunciare al criterio teologico, quello cioè dei doni dello Spirito Santo, senza de' quali non s'ascende alla celeste beatitudine;[3] dei doni dello Spirito Santo, ch'ei trovava già graduati in Isaia e in San Matteo, e che si prestavano così bene al suo edificio morale e poetico. Col quale criterio, lungi dal fare la meschina figura che gli avrebbe fatto fare il criterio astrologico; a chi lo avesse interrogato sul perchè della maggiore beatitudine attribuita a Goffredo e ad Orlando, che non a San Tommaso e a San Bonaventura, egli avrebbe potuto trionfalmente rispondere: perchè il dono della fortezza è più alto che quel della scienza; e ciò m'insegnano Isaia e San Matteo, o meglio lo « Spirito Santo che parla in loro ».[4] Del resto, concederò che a Dante

---

[1] Avrebbe potuto anche farlo, del resto, senza troppo grave scandalo; chè l'ordine de' pianeti accettato da Dante non era poi universalmente accettato: per Aristotile, per es., era quest'altro: stelle fisse, Saturno, Giove, Marte, Venere, Mercurio, Sole, Luna; e Dante lo conosceva. Cfr. Crocioni, scr. cit., pag. 253.

[2] Pag. 18 dello studio cit. del Luiso.

[3] San Tomm., *Summa theol.*, I. II. 68. 2a.

[4] Dante, *De Mon.*, III, 1o.

non potè sfuggire il rapporto che la sua classificazione de' beati, secondo i doni dello Spirito Santo, potesse per avventura presentare, qua e là, con l'influenza attribuita dagli astrologi (e da lui stesso, in certo modo) a questo o a quello de' pianeti: non gli sfuggì di sicuro la fortunata combinazione del dono della pietà, che appariva premiato in Venere, il pianeta dell'amore; nè l'altra del dono della fortezza, premiato in Marte, la «stella forte»: di ciò egli s'accorse, e dovè forse sorriderne, come d'impensata, non isgradita combinazione; ma tra questo, e il far del criterio astrologico il criterio morale informatore del suo Paradiso, ci corre.

Ed ora mi si permettano due parole di risposta alla critica che il Luiso fa della mia *Struttura morale del Paradiso dantesco*. Egli accenna solo a ciò che riguarda gli spiriti della sfera di Mercurio, e chiama un *gioco di parole* il mio ragionamento, tutto teologico, per il quale a me parve necessario presumere che Giustiniano e Romeo avessero a preferenza esercitato quello tra i doni dello Spirito Santo, che si chiama timor di Dio: «anche gli spiriti forti di Marte o gli scienziati del Sole», scrive il Luiso, «non sarebbero entrati in Paradiso, se non si fosseso tenuti, *per l'amor di Dio*, in quei giusti limiti, entro cui non è peccato». Ma io ho parlato del timor di Dio, ch'è uno de' doni dello Spirito Santo; com'è che il Luiso parla dell'amor di Dio, ch'è una delle virtù teologali? De' due passi da me citati a proposito di Mercurio, nell'uno San Tommaso parla del solo timor di Dio, come freno della vanagloria; nell'altro, Sant'Agostino parla di timor di Dio o d'amor di Dio (*timor Dei vel amor*): nè, certo, Sant'Agostino ha errato, poichè le virtù teologali si presuppongono ai doni, come radici di essi:[1] in ispecial modo poi si presuppone la carità, per la quale lo Spirito Santo abita in noi: con essa si hanno tutti i doni; senz'essa, nessuno dei doni è possibile.[2] Sicchè ha ragione il Luiso, che anche gli spiriti di Giove e di Marte non sarebbero entrati, senza l'amor di Dio, in Paradiso: io aggiungo anzi che non vi sarebbero entrati, se anch'essi non avessero avuto il timor di Dio; perchè i doni dello Spirito Santo, son così connessi tra loro, che l'uno non è perfetto senza l'altro.[3] Ma come anche le virtù morali son connesse,[4] e pur ciò non toglie che altri si dica a preferenza giusto, altri prudente, altri forte, altri temperante; così la connessione dei

[1] San Tomm., *Summae theol.*, I, II, 68, 1°.
[2] *Op.* e *loc. cit.*, 5°.
[3] *Op.* e *loc. cit.*
[4] *Op. cit.*, 65, 1°.

doni tra loro non toglie che, secondo le speciali condizioni o circostanze della vita di ciascun uomo, si esplichi e si manifesti più l'uno che l'altro dei doni: e in questo senso s'attribuisce ad alcuni il dono del timor di Dio, ad altri il dono della pietà, e così via. Il Luiso ripeterà che son giochi di parole. Ma Dante era, oppur no, uno scolastico?

XIX.

LA STRUTTURA MORALE DEI TRE REGNI SECONDO IL FLAMINI

In un libro[1] nel quale è, senza dubbio, una vasta e scrupolosa erudizione, per ciò che si riferisce alle fonti filosofiche e teologiche della *Commedia* di Dante, il Flamini tratta anche questa quistione della struttura morale dei tre regni danteschi; quistione che affatica i dantisti, principalmente da un ventennio in qua, e sulla quale nessuno finora (benchè molti e valenti critici l'abbian trattata) è riuscito a metterli d'accordo. Nè mi pare, lo dico subito, che possa dirsi l'ultima parola questa del prof. Flamini. Il quale vorrà scurarmi se ad esprimere e dimostrare questa mia opinione io non abbia aspettato che anche il terzo volume della sua opera vedesse la luce; pur sapendo che già ad altri egli ha mosso rimprovero[2] d'aver confutata la sua struttura morale de' tre regni, prima ancora che fosse pubblicato il secondo volume: a mio parere, si tratta d'una quistione che sta da sè, e che, per conseguenza, può benissimo essere esaminata a parte, senza che per nulla ne soffra la serietà del giudizio.[3] In quanto poi a quelle giunte e correzioni, che «alle opere di lunga lena è lodevole consuetudine apporre in ultimo»,[4] potrà bene un autore far con esse qualche lieve ritocco qua e là; ma è molto difficile che voglia disdire il

[1] *I significati reconditi della Commedia di Dante e il suo fine supremo*. Livorno, Giusti, 1903, parte I.

[2] Vedi *Bibliografia dantesca* del Suttina, anno II, pag. 103.

[3] *Bibliogr.* cit., pag. cit.

[4] Del resto, ho avuto sott'occhio l'*Avviamento allo studio della Divina Commedia*, (Livorno, Giusti, 1906) dello stesso Flamini, ove, ai cap. V e VI, s'anticipano, in compendio, le conclusioni del terzo volume e dell'opera maggiore; ma essi non riguardano per nulla la struttura morale dei tre regni.

fondamento del suo lavoro, mutandone il concetto generale, che è quello di cui massimamente va tenuto conto per un giudizio critico su d'un'opera qualsiasi. Considerazioni, del resto, nelle quali anche il Flamini mostra col fatto di convenire, spendendo ben trentatrè pagine della *Bibliografia dantesca* del Suttina, per ribattere le quarantadue della critica del Ronzoni.

Per il Flamini, Lucifero è « in tutto e per tutto la negazione di Dio; cioè la negazione d'ogni proprietà ed attributo del suo Creatore », il suo « antitipo perfetto »; quindi, come Dio è potenza, sapienza e bontà, così Lucifero è infinita impotenza, somma ignoranza (*stultitia diaboli*) e malizia; e questi tre attributi sono rappresentati dalle tre facce di Lucifero; rappresentando la faccia vermiglia, cioè quella dinanzi e che è la principale, la malizia; la giallognola, cioè quella di destra, l'impotenza; e la nera, cioè quella di sinistra (peggiore, anche per il lato ove si trova), l'ignoranza. Da Lucifero si muove un triplice vento, cioè una triplice spirazione del male, procedente o da impotenza, o da stoltezza, o da malizia: « triplice, quindi, dev'essere anche la mala disposizione che per effetto di essa si crea nell'uomo. E, di fatto, per Aristotile, come per San Tommaso, codesta disposizione è d'incontinenza o di malizia bestiale o di pura e semplice malizia » (pag. 119): di qui, secondo il Flamini, il criterio, al quale Dante ha uniformata la struttura morale del suo Inferno.

Che Lucifero sia l'antitipo perfetto di Dio, è cosa molto discutibile: io lo direi piuttosto, col Tommaseo, quasi parodia, o, con l'Ozanam e col Padre Berthier, parodia addirittura della Trinità: infatti, parodia implica sempre alcun che di ridicolo; e senza dubbio, in quel gran mostro qualcosa di ridicolo c'è. Del resto, parodia o antitipo, non è certo dar troppo solida base alla struttura morale dell'Inferno il prender le mosse dagli attributi di Lucifero, discutibili anch'essi, se anche in essi consentano più commentatori antichi e riputati, come l'Ottimo, l'Imolese, Pietro di Dante ed altri; non che dantisti moderni, dell'autorità dello Scartazzini e del Casini.[1] Naturalmente non discuto della malizia, ma sì dell'impotenza

[1] Anche a me forse, come al Ronzoni, il Flamini dirà che scambio « ciò ch'è solamente il punto di partenza d'un'esposizione sistematica di dottrine accettate per vere, col principio fondamentale d'una dimostrazione » (Cfr. *Bibliografia* cit., pag. 104). Ma come la classificazione aristotelica de' peccati nell'Inferno di Dante può dirsi una dottrina accettata per vera, o, come più sù scrive il Flamini, « la vulgata », se è ancora oggetto di discussione? E ciò dimostra il Flamini stesso, proprio con l'avere scelto un altro *punto di partenza* per la sua esposizione: poichè il

e dell'ignoranza. Com'è impotente Lucifero, se il Flamini stesso gli attribuisce la *potenza* di spirare il male? E sia pur vero quel che scrive il Landino, appoggiandosi a Boezio, che fare il male non è potenza, ma impotenza; o Dante, d'accordo con San Paolo (*Efes.*, II, 2) e con San Tommaso (*Summae theol.*, I, CXII, 2°) non attribuisce ai demonii la virtù di movere il vento e i vapori? e non li chiama i *dimon duri*, quando ricorda a Virgilio che non ha potuto vincere la resistenza loro alle porte di Dite? e sono essi impotenti per i mezzani e per i barattieri, che ne sperimentano le fruste e i roncigli? e perchè Dante teme della lor *fiera compagnia*? non hanno essi la *forza* di tirare a terra un uomo? e non governano il corpo de' traditori, da dopo il tradimento fino alla morte? Nella maggior parte delle quali diaboliche operazioni, neppur si tratta di fare il male per il male, bensì d'esser ministri della giustizia divina.[1] In quanto all'ignoranza, non so di dove il Flamini ricavi quella *stultitia diaboli*, a cui accenna, per confermare questo terzo attributo di Lucifero: certo, in San Tommaso, che pure il Flamini riconosce come fonte importantissima della teologia dantesca, di *stultitia diaboli* non si fa motto. Invece, si fa una distinzione molto importante tra *stultitia* e *ignorantia*:[2] «stultus dicitur ex hoc, quod perverse judicat circa communem finem vitae; et ideo proprie opponitur sapientiae, quae facit rectum judicium circa universalem causam: ignorantia vero importat defectum mentis etiam circa quaecumque particularia; *et ideo opponitur scientiae*». La stoltezza dunque non è tutt'uno con l'ignoranza: sicchè, se anche il diavolo, perchè «perverse judicat circa communem finem vitae»,

punto di partenza d'un'esposizione, se anche non sempre, certo nella maggior parte de' casi è la base d'un'esposizione: sempre, ad ogni modo, è la miglior maniera, sia per la chiarezza sia per l'efficacia della dimostrazione, d'incominciare un discorso. A mio parere, adunque, confutare innanzi tutto il punto di partenza d'un'esposizione di dottrine, quali che esse si sieno, è sempre un legittimo e buon mezzo di confutare le dottrine esposte.

[1] È poi curioso il Landino, che, commentando il canto V del *Purg.*, si scorda di ciò che aveva scritto commentando il canto XXXIV dell'*Inf.*, e scrive: «Et che e demonii abbino possanza appare per Santo Augustino e per Alberto Magno, in uno suo piccolo libro intitolato *de potentia daemonum*». È pure notevole che un teologo, il Padre Cornoldi, così scrive di Lucifero, a proposito del v. 36° del canto XXXIII dell'*Inf.*: «certamente non fa meraviglia che *ogni lutto* da lui derivi; avendo egli insieme uniti incredibile possanza e malizia»: naturalmente, il Padre Cornoldi non accetta la comune interpetrazione delle tre facce di Lucifero.

[2] *Summae theol.*, II, II, 8, 6°.

è stolto; certo egli non è ignorante: «daemon enim interpretatur *sciens*», come, a proposito di Maghinardo Pagani, scrive Benvenuto da Imola; e San Tommaso[1] c'insegna che «daemones tribus modis cognoscunt veritatem aliquam. Uno modo, subtilitate suae naturae: quia, licet sint obtenebrati per privationem luminis gratiae, sunt tamen lucidi lumine intellectualis naturae. Secundo, per revelationem a sanctis angelis, cum quibus non conveniunt quidem per conformitatem voluntatis; conveniunt autem similitudine intellectualis naturae, secundum quam possunt accipere quod ab aliis manifestatur. Tertio modo, cognoscunt per experientiam longi temporis, non quasi a sensu accipientes; sed, dum in rebus singularibus completur similitudo ejus speciei intelligibilis, quam sibi naturaliter habent inditam, alia cognoscunt praesentia, quae non praecognoverunt futura, ut supra de cognitione angelorum dictum est». Il Flamini potrebbe forse obiettare che ha parlato di Lucifero in particolare, non de' demonii in generale. Ma Lucifero non è della stessa natura che gli altri? Or San Tommaso[2] scrive: «Harum trium cognitionum prima» (speculativa tantum) «in daemonibus non est ablata nec diminuta: consequitur enim ipsam naturam angeli, qui secundum suam naturam est quidam intellectus vel mens. Propter simplicitatem autem suae substantiae, a natura ejus aliquod subtrahi non potest, ut sic per subtractionem naturalium puniatur».

Del resto, anche ammesso che attributi di Lucifero, oltre la malizia, fossero l'impotenza e l'ignoranza, non è certo ammissibile la graduazione assegnata dal Flamini al male che da Lucifero spira: il Flamini considera minor male i peccati *ex impotentia*, che non quelli *ex ignorantia*: Dante invece, col punire nel primo cerchio del suo Inferno l'idolatria e l'infedeltà puramente negativa, che senz'alcun dubbio son peccati *ex ignorantia*, ha mostrato ben chiaro di pensarla all'opposto. Ed è inesatto il dire che San Tommaso s'accordi con Aristotile nello stabilire che la triplice disposizione al male consista nell'incontinenza, nella malizia bestiale e nella malizia pura e semplice: l'opinione di San Tommaso bisogna cercarla nelle due *Somme*, non nel *Commento* all'Etica d'Aristotile, la cui importanza, per la quistione ch'esaminiamo, io credo che il

[1] *Op. cit.*, I, 64, 1°.

[2] *Summa theol.*, II. II. 154. 11°. Della scienza e della potenza diabolica tratta il Passavanti in ben due capitoli del suo *Specchio di vera penitenza*: scrive, tra l'altro: «Alla molta scienza e al gran sapere del diavolo seguita che egli abbia gran forza e molta potenza». È strano che il Flamini non ne faccia motto.

Flamini esageri:[1] or nella *Somma teologica* San Tommaso assegna, come cause di tutti i peccati, l'ignoranza, la passione e la malizia;[2] e va escluso assolutamente che la bestialità (eccesso di malizia) dipenda per lui dall'ignoranza.

Il Flamini (pag. 128) passa a dichiarare la dottrina aristotelica delle tre male disposizioni, e poi si studia di metterla d'accordo con ciò che Dante, « seguendo dottrine approvate dalla Chiesa », espone intorno ai disordini d'amore; e ne conclude che, quando l'amore si torce al male, la volontà, corrompendosi, diventa *mal volere*, e si ha la malizia; quando corre inordinatamente al bene, la volontà perde la virtù di contenere ne' giusti termini le forze inferiori dell'animo, e si ha l'incontinenza. La malizia poi s'estrinseca o con violenza o con frode: la frode è propria dell'uomo, « l'altra è propria delle bestie, che, irragionevoli, seguono come guida l'appetito sensitivo »;[3] quindi la malizia che s'estrinseca con la violenza, è bestialità, di cui la causa prima è l'*obcoecatio mentis* (*amentia*, *insania*), che fa apparire come bene il male, e come male il bene (pag. 133). A mio parere, quest'argomentazione del Flamini, poco o punto teologica, a nessun patto può attribuirsi al teologo di Dante. Superbia, invidia ed ira (amor del male) son passioni, nè più nè meno che l'avarizia, la gola e la lussuria (amore disordinato del bene) e l'accidia (lento amore del bene): tutte quindi appartengono all'appetito sensitivo, dal quale l'incontinenza s'origina. E da tutte indistintamente (non esclusa l'accidia)[4] può scaturire un peccato che sia di malizia, quando quel male, che è l'oggetto delle prime tre passioni, o quel bene finito, il cui smodato amore è oggetto delle altre tre, sia voluto scientemente e per abito, e la mala disposizione sia circa il fine; a differenza de' peccati di passione, in cui la volontà è spinta da qualche cosa d'estrinseco, e presto torna al buon proposito, perchè la passione passa presto, e tende a fin buono, quantunque erri in quelle cose che *sunt ad finem*.[5]

In quanto all'identificazione della bestialità con la violenza; la

[1] « È desso la fonte del pensiero etico del Poeta; è desso il fido conduttore che ha da guidarci anche nello studio della *Somma* ». *Bibliogr.* del Suttina, cit., pag. 135.

[2] I, II, 78, 1°.

[3] Pagg. 131-132. Cfr. pure *Bibliografia* cit., pag. 121.

[4] Una delle figlie dell'accidia è, secondo San Gregorio, appunto la *malizia*, che consiste nel detestare i beni spirituali. San Tomm., *Summae theol.*, II, II, 35, 4°.

[5] San Tomm., *Summae theol.*, I, II, 78, 1°.

frode è propria dell'uomo, dice Dante: benissimo; ma non aggiunge che propria delle bestie è la violenza; noi quindi possiamo dalle sue parole concludere soltanto che la frode è propria dell'uomo, non della bestia; mentre la violenza è della bestia e dell'uomo insieme: a farla breve, l'argomentazione del Flamini è un sofisma, e precisamente di quella specie che si ha, quando quel ch'è vero in parte si conclude esser vero in tutto. Parimenti è un sofisma e della stessa specie quest'altra argomentazione del Flamini (pag. 149): « Se la frode è dell'uom proprio male, l'usarne s'apparterrà a quella sorta di malizia, che non esce *extra limites humanae vitae*, cioè alla *malitia simpliciter dicta*: onde l'altra sorta, in cui quei limiti sono oltrepassati, *in similitudinem affectionum alicujus bestiae*, sarà quella che nuoce altrui nell'altro modo, vale a dire con la forza ». Ma no, egregio Professore: se la frode è la malizia propriamente detta, voi potrete concludere che la bestialità appartenga alla violenza, ma non che ogni violenza sia bestialità. Ed infatti, può proprio il Flamini affermare con piena convinzione che tutti i peccati di violenza, puniti da Dante nel settimo cerchio, sieno di bestialità?[1] Che tale sia la *saevitia* o *feritas* dei tiranni,[2] è fuor di dubbio; e passi pure per il *sodomiticum vitium*:[3] ma gli altri? il dissipatore, il suicida, l'usuraio che cosa hanno essi *in similitudinem affectionum alicujus bestiae*; se questa *similitudo* è, come bene il Flamini riferisce, il carattere de' peccati di bestialità, secondo Aristotile?

Il Flamini aggiunge (pag. 155): « Radici di tutti questi peccati » puniti ne' tre ultimi cerchi « sono tre passioni, l'una più grave e più funesta dell'altra: ira, invidia e superbia »; venendo così a dir più chiaro e più esplicito quello che ha già accennato, a proposito dell'amore che si torce al male: ma anche qui si sforza di dimostrare la sua asserzione con una serie di ragionamenti ingegnosi e sottili, che onorano bensì il suo acume, ma (o ch'io mi inganno grossamente) non persuaderanno nessuno. Come persua-

---

[1] Veramente, il Flamini, nella sua risposta alle obiezioni del Ronzoni (*Bibliografia* cit., pagg. 119-121) si sforza di dimostrarlo; ma la dimostrazione è sottile, non convincente. E lo stesso dicasi di quella del Padre Busnelli (*Scr. cit.*, in *Giornale dantesco*, XIII, pagg. 300-301).

[2] San Tomm., *Summae theol.*, II, II, 159, 2°.

[3] *Ibid.*, 154, 11°. Del resto San Tommaso chiama bensì bestialità il « concubitus ad rem non ejusdem speciei »; ma il *sodomiticum vitium* lo ritiene peccato di semplice malizia; e all'obiezione, che Aristotile lo ascrive a bestialità, risponde che la bestialità differisce dalla malizia « per quemdam excessum circa eandem materiam, et ideo ad idem genus reduci potest ».

dersi che radice dell'usura, del lenocinio, dell'*acceptio personarum*, del furto e di più altri peccati puniti entro Dite, non sia l'avarizia? che della seduzione e della sodomia non sia radice la lussuria?

A questo punto credo di potermi dispensare dal prendere in esame quant'altro si riferisce alla struttura morale dell'Inferno proposta dal Flamini; e passo a quella del Purgatorio.

Nel Purgatorio «si purgano dalle radici degli atti peccaminosi, già perdonati loro da Dio, i superbi, gli invidiosi, gli iracondi, gli accidiosi, gli avari ed i prodighi, i golosi e i lussuriosi» (pag. 198). Se per le radici degli atti peccaminosi egli intende (come deve intendersi) le sette principali passioni non moderate dalla ragione, siamo perfettamente d'accordo il Flamini ed io: il Flamini però, subito dopo, in una nota (pag. 200), a proposito delle sette P, scrive: «È chiaro (e ce ne porge indizio anche l'iniziale P) che si tratta dei peccati mortali, da cui gli espianti si purificano via via»: dal che parrebbe che anche il Flamini, come tant'altri, confonda i vizii capitali, o le principali passioni non moderate dalla ragione, che son sette, con i peccati mortali, che sono in numero molto maggiore; e parrebbe non ricordare che il peccato mortale induce il reato di pena eterna; onde l'anima di chi muore in peccato mortale va all'Inferno, non al Purgatorio. Dico *parrebbe*, perchè si tratta del Flamini, d'uno, cioè, che non s'è accontentato di «pescare a casaccio nei Santi Padri o nel *mare magnum* della Somma teologica dell'Aquinate questo o quel concetto da ravvisare poi nel poema sacro»; ma ha voluto «rifare ciò che ha fatto l'Alighieri nel tempo che s'apparecchiava alla grande opera, a cui ha posto mano e cielo e terra, cioè studiare a fondo, sì da possederla tutta insieme nella mente, ordinata e coordinata, la dottrina etica e politica del Filosofo, del pari che la dottrina teologica del grande d'Aquino».[1]

In quanto al rapporto tra l'Antipurgatorio, il Purgatorio vero e proprio e il Paradiso terrestre, il Flamini scrive (pag. 203): «Sull'erta si avvalora e conferma nella *diritta via* la volontà, nelle cornici del Purgatorio..... col lavare le *piaghe* dell'anima, estirpando così da essa le radici d'ogni colpa, si affranca e risana l'arbitrio» (e cita a questo punto il v. 140 del Canto XXVII del *Purg.*); «e infine, nella *divina foresta* dell'Eden si dispone alla contemplazione del primo vero l'intelletto, mediante la vista degli alti misteri della Fede ed il ravvivamento della innata virtù». È

[1] *Bibliografia* cit., pag. 135.

evidente che il Flamini conosce il mio studio sulla struttura morale del Purgatorio, benchè non lo citi: ora io non comprendo, perchè, avendone accettato quello che si riferisce all'Antipurgatorio, ripudii ciò che si riferisce al Purgatorio, propriamente detto, e al Paradiso terrestre. Se accetta che nel Purgatorio propriamente detto si lavano le piaghe dell'anima e s'estirpano le radici d'ogni colpa; e se le radici della colpa son le passioni, le quali appartengono all'appetito sensitivo e impediscono l' intelletto dal raggiungere il suo ultimo fine, cioè la contemplazione della verità; è chiaro che l'appetito sensitivo e l' intelletto (non l'arbitrio che, oltre l' intelletto o la ragione, ch'è tutt' uno, implica pure la volontà) si affrancano e risanano su per i sette ripiani. E se nel Paradiso terrestre è la vista degli alti misteri della fede che opera il risanamento, sarà l'intelletto speculativo (non il pratico, già risanato ne' sette ripiani), che si risana e si dispone a quella sua altissima operazione, la contemplazione, in cui consiste la perfetta ed ultima beatitudine, che s'aspetta nella vita futura, e che s' intende per il Paradiso celeste.

Del quale il Flamini accetta la struttura morale a base d'astrologia, sostenuta dal Luiso. S' intende che non accenna nemmeno le obiezioni da me mosse al Luiso stesso e al Ronchetti; è vero che nella prefazioncella alla sua opera dichiara che « il dilungarsi soverchiamente ad esporre ovvero a ribattere ciò che altri ha osservato nuoce all'organismo generale ed anche alla perspicuità ed all'efficacia del ragionamento »; ma io seguiterò sempre a ritenere che nulla nuoce di ciò che si scrive per meglio dimostrare la giustezza della propria opinione, o di quella che si fa propria accettandola. Che il Flamini, anche per la struttura morale del Paradiso, considerasse l'astrologica come « la vulgata »? Infatti egli scrive (pag. 206): « *Si sa* che l'Alighieri, fedele anche in questo alle idee del suo tempo, credeva che « per ovra delle rote magne », le quali

> . . . . . drizzan ciascun seme ad alcun fine,
> secondo che le stelle son compagne,

gli uomini, fin dalla nascita, fossero « virtualmente » disposti in un modo piuttosto che in un altro ». Ma subito dopo sente il bisogno di aggiungere: « *nulla di strano*, ch'egli abbia fatto corrispondere i gradi della perfezione ad influenze planetarie, ed abbia immaginato che la divina volontà gli mostri le anime beate ne' diversi cieli, secondo che in vita esse seguirono l' influenza di questo o di quello ». La frase *nulla di strano* dimostra bene che, anche per il Flamini, la struttura astrologica del Paradiso « la vulgata » non è.

Ad ogni modo, questo importa di più: che la citazione contenuta nel primo de' due periodi del Flamini, ora citati, non è completa. Beatrice dice di Dante (*Purg.*, XXX, 109-117):

> *Non pur* per ovra delle rote magne,
> Che drizzan ciascun seme ad alcun fine,
> Secondo che le stelle son compagne,
> *Ma per larghezza di grazie divine*,
> Che sì alti vapori hanno a lor piova,
> Che nostre viste lá non van vicine,
> Questi fu tal nella sua vita nuova
> Virtualmente, ch'ogni abito destro
> Fatto averebbe in lui mirabil prova.

Dunque, non il solo influsso degli astri ma, anche la larghezza delle grazie divine avea disposto Dante a riescire mirabilmente in tutto quello a cui si fosse applicato. A che questa larghezza di grazie divine, se l'influsso degli astri fosse stato sufficiente? E sì che Dante era nato sotto buona stella! E il vero è che « sine gratia nullum prorsus sive cogitando, sive volendo et amando, sive agendo, faciunt homines bonum »;[1] che « homo per sua naturalia non potest producere opera meritoria proportionata vitae aeternae; sed ad hoc exigitur altior virtus, quae est virtus gratiae; et ideo sine gratia homo non potest mereri vitam aeternam »:[2] e non basta: « homo etiam in gratia constitus indiget ut ei perseverantia a Deo detur ».[3] Nondimeno, « nullus venit ad Deum per gratiam justificantem, absque motu liberi arbitrii ».[4] Il libero arbitrio adunque trionfa, per così dire, anche della grazia: figurarsi se non trionfi dell'influsso degli astri. È quello che, come non si poteva meglio, ha detto Dante, per bocca di Marco Lombardi, e che io già opposi al Ronchetti: gli astri iniziano i vostri movimenti, e neppur tutti; intanto voi avete il libero arbitrio, che lotta contro gl'influssi celesti, e li vince, se ben si nutrica: poichè voi soggiacete liberi a Dio, che è tanto maggior forza e tanto miglior natura, che non quella degli astri: da lui è creata la vostra mente, e su di essa gli astri nulla possono: se così non fosse, nè Inferno, nè Paradiso avrebbero ragione d'esistere.[5] Altro che struttura astrologica del

[1] Sant'Agost. cit. da San Tomm. in *Summae theol.*, I, II, 109, 2°.
[2] San Tomm., *Summae theol.*, I, II, 109, 5°.
[3] *Ibid.*, art. 10.
[4] *Summae theol.*, I, II, 113ª, 3°.
[5] « Frustra enim adhiberentur poenae et praemia bon[illegible] ex quo non est in nobis haec vel illa eligere... Non [illegible] est sic secundum ordinem providentiae istitutus, ut electiones ejus ex [illegible]

XX.

LE TOMBE DEGLI ERETICI NELL'INFERNO*

---

* Pubblicato nella *Rassegna pugliese* [illegible] I (1894), pagg. 107-115.

Si discute perchè Dante abbia assegnata agli eretici la pena degli avelli; e si stenta a trovarvi il solito rapporto, d'opposizione o di somiglianza con la colpa.

Pietro di Dante scrive: « ista sepulcra fingunt et figurant tenaces, occultas et putridas credulitates eorum; quia ut corpora mortua et putrida sepulcra tenent, ita dictae eorum opiniones tenent mortua et sepulta ». A quest'ipotesi obietto: 1° che mi sembra strano e non degno di Dante il paragonare un'opinione ad una tomba: che somiglianza, non dirò manifesta, come dalla metafora si richiede, ma neppur recondita, è tra una *tomba* e un'*opinione*? 2° che sono queste *cose morte e sepolte*, contenute nell'opinioni degli eretici? Ma Pietro di Dante fa pure un'altra ipotesi: che quegli avelli figurino « loca et receptacula eorum reposita et absconsa »; e un'ipotesi analoga fa il Postillatore Cassinese: « per quos avellos sive arcas accipit auctor malitiosas eorum credulitates et doctrinas claudentes eos in locis absconsis ad eorum perfidiam peragendam ». Tale ipotesi fu, non è molto, rimessa in onore dall'Agresti,[2] al quale parve che Dante avesse potuto togliere l'imagine degli avelli dalle seguenti parole di Sant'Agostino nel *De Haeresibus*, a proposito degli Abeliani: « sic forte et alibi alios in obscurissimis locis reconditos, eius notitiam ipsa locorum suorum obscuritate fugientes ». Insomma gli avelli del 6° cerchio figurerebbero gli « oscurissimi luoghi », ne' quali gli eretici si radunavano, « cercando così di sfuggire alle autorità civili e chiesastiche ». Obietto: la tomba non è un luogo oscuro qual si sia; bensì quel

[1] *Dante e i Patareni*, nell'*Alighieri*, R[illegible], anno II pag. 309-311.

luogo oscurissimo, ove si scende dopo morti, per non più rivedere la luce. Insomma, chi dice *tomba* dice *morte*.

« Possonsi, scrive il Boccaccio, gli eretici somigliare alle sepolture, le quali spessamente sono ornatissime di marmi, d' intagli... e poi aprendole si trovano dentro piene d'ossa e di corpi morti, fetidi e orribili a riguardare » ecc. A quest' ipotesi del Boccaccio obietto, che il sembrar « persone oneste, venerabili, mansueti e divoti », pur essendo, in realtà, « pieni di cose troppo più abominevoli, che l'ossa o i corpi de' morti non sono », non è condizione speciale degli eretici; chè anzi di più altri peccatori si direbbe, e d'alcuni assai più propriamente; come, per esempio, degl' ipocriti [1] e degli adulatori: gli uni e gli altri, infatti, tanto son più raffinati, quanto più nascondono il loro vizio; il che non può dirsi degli eretici, e tanto meno degli *eresiarchi*, ai quali, per far proseliti, è indispensabile il predicare, o in altri modi divulgar le proprie dottrine.

« L'eretico tiene sepolta la ragione nella sua falsa opinione, la quale è dura come pietra »; così il Da Buti. E, certo, la durezza, la *pertinacia* nel professare un'opinione contraria alla cattolica verità è condizione *sine qua non*, per giudicare che alcuno sia eretico: [2] ma per simboleggiare siffatta durezza bastavano pietre quali che fossero; non occorrevano sepolcri. Sicchè anche al Da Buti possiam dire come a Pietro di Dante e seguaci: chi dice *tomba* dice *morte*.

L'autore delle *Chiose sopra Dante*, testo inedito pubblicato nel 1846, scrive: « mettegli nelle sepolture, però che d'esse esce gran puzzo e simile fanno le pene degli eretici ». Ma questo puzzo nel 6° cerchio non c'è: i due poeti lo trovano soltanto nella *palude* che *cinge d' intorno la città dolente*, e *in sull'estremità dell'alta ripa*, che divide il sesto dal settimo cerchio: anzi dal puzzo che sale dal settimo cerchio essi riparano appunto nel sesto, raccostandosi dietro al coperchio dell'avello d'Anastasio.[3]

« Per i sepolcri, scrive il Landino, intendi l'animo dell'eretico

---

[1] « Vae vobis, scribae, et Pharisaei hypocritae, quia similes estis sepulchris dealbatis, quae a foris parent hominibus speciosa, intus vero plena sunt ossibus mortuorum, et omni sporcitia. Sic et vos a foris quidem paretis hominibus iusti, intus autem pleni estis hypocrisi et iniquitate ». MATTH., XXIII, 27-28.

[2] Cfr. *Opus de ecclesia militante etc. elaboratum a Fr. Felice Ant. Guarnieri de Monte Regali*, Romae, ex typ. Haer. Corbelletti, MDCXCIV, Lib. III, parte III, cap. II-III.

[3] *Inf.*, IX, 31-33, XI, 1-12.

esser sepolto nella ostinazione senza redenzione ». Ma tutti i dannati s'ostinarono nella colpa: se si fossero pentiti, si troverebbero nel Purgatorio: tutti son senza redenzione: « lasciate ogni speranza o voi ch'entrate ». Se poi s'intendesse, che solo gli eretici sono incapaci di ravvedersi, o ch'essi soli, anche pentiti, sono immeritevoli del perdono di Dio, s'attribuirebbe a Dante una sentenza, contro cui protesterebbe, per non dir altro, il suo stesso poema, nell'episodio di Manfredi.

Passiamo ora alle ipotesi de' moderni.

Quella del Kopisch e dello Scartazzini, che le anime degli eretici giacciano negli avelli da essi vagheggiati, in quanto credettero che l'anima morisse col corpo, fu giustamente combattuta dal Bartoli:[1] « è verissimo, scrive il Bartoli, che il Poeta pone in questo cerchio

Con Epicuro tutti i suoi seguaci,
Che l'anima col corpo morta fanno:

..... Ma in un avello è anche Papa Anastasio, il cui peccato... non fu quello di negare l'immortalità dell'anima ». Dopo di che, il Bartoli espone così l'opinione sua: gli eretici « nella vita non videro al di là d'un certo limite: dopo la vita le pareti dell'avello sono l'imagine di quel ristretto confine del loro pensiero ».[2] Ma anche il Bartoli non sembra aver dato nel segno. A render l'imagine del pensiero degli eretici, ristretto in un certo limite (dato che sia in ciò l'essenza dell'eresia), non occorreva che Dante scegliesse proprio le tombe; una cella, un muro, un recinto avrebbero fatto al caso suo: se scelse le tombe, vuol dire che non volle simboleggiare un ristretto confine qual si sia, ma quell'ultimo, insuperabile limite, ove la vita s'arresta. Insomma, è il caso di ripeterlo per la terza volta, chi dice *tomba* dice *morte*.

Nè più accettabile è l'ipotesi di Cristoforo Pasqualigo:[3] « anzichè una ragione mistico-filosofica, quale la cercano i critici, potrebb'essere una ragione artistica, meramente artistica »: Dante, cioè, si sarebbe servito degli avelli al solo scopo d'isolar Farinata, « perchè meglio spiccasse la sua imponente figura ». Sono piena-

[1] *Storia della lett. it.*, vol. VI, parte I (Firenze, Sansoni, 188[illegible]), [illegible] 118-120. Nondimeno lo Scartazzini riproduce la stessa ipotesi nell[illegible] min. del suo *Commento* (Milano, Hoepli, 1893), pag. 72, n. 117 [illegible] pare anche in quella del 1907, curata dal Vandelli.

[2] *Op. cit.*, pag. 120-121.

[3] Recensione al vol. VI della *St. della lett. it.* del Bartoli: *Dante Ali-ghieri*. Riv. di cose dantesche, anno I, pagg. 249-250.

mente d'accordo col signor C. Pasqualigo, che in Dante, oltre «il filosofo, il moralista, il politico e il teologo», c'è anche, e sopra tutto, l'artista sovrano: ma, appunto per questo, non si può ammettere, che per un fine artistico, ei ricorresse ad un espediente qual si sia, nulla curando che tale espediente fosse o no in relazione col personaggio messo in iscena. Una relazione dev'esserci tra gli avelli del 6º cerchio e gli eretici; e poichè, come ho più volte ripetuto, chi dice *tomba* dice *morte*, siffatta relazione non può esser che questa: l'eretico è morto dal primo istante che s'è ribellato al dogma: di qui la tomba nel luogo della sua pena. Alla qual relazione accennarono già, tra gli antichi, Pietro di Dante, in una sua terza ipotesi, il Bargigi, e, più esplicitamente di tutti, il Talice. Pietro di Dante scrive: «ad hanc figuram sepulcrorum facit quod dicit psalmista dicens: in eo paravit vasa mortis, sagittas suas ardentibus effecit.[1] Ubi dicit Glosa: vasa mortis, idest hereticos, qui sepeliunt animas. Et alibi de eis ait: quoniam ecce peccatores intenderunt arcum etc.[2] Et alibi: numquid narrabit aliquis in sepulcro misericordiam tuam et verbum tuum in perditione?[3] Et alibi: sepulcrum patens est guttur eorum etc.».[4] E il Bargigi: «diciamo avere il nostro autore convenevolmente finto essere gli eretici puniti in avelli affocati, e mandar fuora gran lamenti, attendendo a quel detto di David ne' salmi: Sepulcrum patens est guttur eorum, et linguis suis dolose agebunt». E il Talice: «habent istam poenam, quia hereticus mortuus est vivendo». Tra i moderni, accennarono, ch'io sappia, a questa relazione il P. Berthier[5] e il Fraccaroli:[6] ma l'uno è timido ed incerto: («Il Poeta ebbe *forse* in pensiero quel verso del Salmista: sepulcrum patens» ecc.); l'altro indica una fonte, di cui pochi si persuaderanno che sia quella onde attinse il Poeta. Il Fraccaroli ricorda la Nov. 9ª della Giornata sesta del *Decamerone*, ove si narra della risposta di Guido Cavalcanti alla brigata di Betto Brunelleschi: «voi mi potete dire a casa vostra» (tra certe arche presso San Giovanni) «ciò che vi piace»: la qual risposta così fu dichiarata da messer Betto: «egli dice che» le arche «sono le nostre case, a dimostrarci che noi

[1] VII-13.

[2] X. 2.

[3] LXXXVII, 13.

[4] V, 10.

[5] *La Divina Commedia* con commenti secondo la scolastica del P. Gioachino Berthier. prof. di teol. nell' Univ. di Friburgo. Freiburg (Schweiz), Universitaetsbuchhandlung, vol. I, pag. 158, n. 121.

[6] *Il cerchio degli Eresiarchi*, nota 1ª, in *Bib. delle sc. class. it.* del 1º giugno, 1894.

e gli altri uomini idioti e non letterati siamo, a comparazion di lui e degli altri uomini scienziati, peggio che morti ». Or questo aneddoto, sostiene il Fraccaroli, dovè esser noto a Dante; « e ciò che Guido diceva dei morti alla filosofia ed alla scienza può bene aver suggerito a Dante per analogia e per antitesi la pena dei morti alla fede ». Confesso, che anche al mio pensiero balenò « alcuna volta » questo ravvicinamento; ma non tardai a convincermi, che la fonte della metafora, per la quale gli eretici son detti *morti*, e dalla quale trasse Dante la pena degli avelli, vuol essere, per tacer d'altro, ben più autorevole e ben più certa, che non sia un aneddoto, di cui è disputabile che sia vero, o, per lo meno, che sia esatto e che Dante lo conoscesse.[1] Autorevole e certa è la fonte indicata da Pietro di Dante e dal Bargigi, i libri sacri: se non che, i passi scritturali, citati da questi due commentatori, non pare che facciano al caso. Ben più a proposito si sarebbe citato l'« ego sum via, veritas et ***vita*** » del Vangelo di San Giovanni (XIV, 6); come pure quel dell'Epistola di San Giuda, 12; ove gli eretici son detti « arbores autumnales, infructuosae, bis mortuae, eradicatae »: dalla qual metafora appunto gli scrittori ecclesiastici par che togliessero argomento alla seguente distinzione: « Sicut in corpore humano sunt membra viva et membra mortua, quae aequivoce dicuntur membra ex 2 de anima t. 9. Ita in ecclesia sunt membra viva vita perfecta, membra viva vita imperfecta, et membra putrida seu mortua, quae carent utraque vita, ut sunt Haeretici, quos Judas Apostolus in sua ep. v. 11 vocat arbores bis mortuas ».[2] E fors'anche non estraneo alla concezione dantesca degli avelli nel 6º cerchio è il seguente passo dell'Apocalissi (VI, 8), dalla quale è noto quanti simboli traesse Dante per il suo poema: « Et ecce equus pallidus: et qui sedebat super eum nomen illi mors, et infernus sequebatur eum »: a bene intendere il qual passo occorre notare che il cavallo pallido simboleggia l'eresia, [3] e che la parola *infernus* va presa nel significato di ***sepolcro***.[4]

Se non che, anche in questi passi scritturali non è detto espli-

---

[1] « Il ravvicinamento fra il luogo del Boccaccio e quello di Dante potrà sembrare (ad altri, non a me) più ingegnoso che persuasivo ». A. Fiammazzo, a proposito dello scr. del Fraccaroli, in *Bullettino della S. dant.*, nuova serie, vol. I, pag. 180.

[2] Guarnieri, *op. cit.*, pag. 369.

[3] « Haeretici significantur per equum pallidum ». *Speculum mor. tot. sacrae scripturae Joannis Vitalis.* Venetiis, MDXCIIII, ap. minimam societatem, pag. 80 G.

[4] Cfr. Padula, *Apocalissi* recata in versi it. e storicamente interpetrata, Napoli, Stamp. naz., 1861, pag. 144.

citamente per che ragione, a proposito degli eretici, si parli di *morte* e di *sepolcro*. Ma tale ragione può rilevarsi (almeno per quello che dovè pensarne Dante; ed è ciò che massimamente importa) dal seguente passo del *Conv.* (IV, 7): là dove, illustrando la sua canzone sulla nobiltà, e precisamente l'ultimo verso della seconda stanza, Dante scrive:[1] « veramente morto il malvagio uomo dire si può, e *massimamente quelli che dalla via del buono suo anticessore si parte.* E ciò si può così mostrare: siccome dice Aristotile nel secondo dell'*Anima*, vivere è l'essere delli viventi; e perciocchè vivere è per molti modi, siccome nelle piante vegetare, negli animali vegetare e sentire e muovere, negli uomini vegetare, sentire, muovere e ragionare, ovvero intendere; e le cose si deono denominare dalla più nobile parte; manifesto è che vivere negli animali è sentire, animali dico bruti; *vivere nell'uomo è ragione usare*. Dunque se vivere è l'essere dell'uomo, e *così da quell'uso partire è partire da essere, e così è essere morto*. E non si parte dall'uso della ragione chi non ragiona il fine della sua vita? *E non si parte dall'uso della ragione chi non ragiona il cammino che far dee?* Certo si parte: e ciò si manifesta massimamente in *colui che ha le vestigia innanzi e non le mira;* e però dice Salomone nel quinto capitolo dei Proverbii: « quelli morrà che non ebbe disciplina, e nella moltitudine della sua stoltizia sarà ingannato »: cioè a dire: *Colui è morto che non si fe' discepolo, che non segue il maestro*: e questo vilissimo è quello ». Queste parole scrive Dante per dimostrare, che, se alcuno, nato di nobili parenti, non ha saputo trar profitto dall'insegnamento e dall'esempio de' suoi maggiori, non solo non è nobile, ma è vilissimo uomo. Or se considerò come morto costui, con quanta più ragione (in ispecie tenuto conto dell'interpetrazione da lui data alla sentenza di Salomone), con quanta più ragione non dovè giudicar come morti gli eretici, che *hanno innanzi e non mirano le vestigia* di Cristo, « umiliato ad incarnarsi », per additare agli uomini, con la parola e con l'esempio, la vera via? Chi men di costoro, agli occhi di Dante, « ragiona il cammino che far dee? » e chi, per conseguenza, più di costoro, « si parte dall'uso della ragione? »

Su questo stesso argomento, che conobbero la vera via e la abbandonarono, fonda anche San Tommaso[2] la sua dottrina, che

[1] Il passo che cito è preceduto da altri dieci o undici periodi, nei quali D. pone un « esemplo del cammino mostrato »; anch'essi sono importanti; ma non li riferisco, per ragion di brevità: prego il lettore di rileggerli.

[2] *Summa theol.*, I. II. 1[illegible].

gli eretici son più colpevoli che i Gentili: « Gentiles non cognoverunt viam justitiae: Haeretici autem et Iudaei aliqualiter cognoscentes deseruerunt. Ergo eorum peccatum est gravius »; anzi, « simpliciter loquendo, infidelitas haereticorum est pessima ». È poi notevolissimo, che, se Dante giudicò morto l'eretico, perchè non ragionando « il cammino che far dee », massimamente « si parte dall' uso della ragione »; o, in altre parole, « perchè la mala opinione nella mente, non castigata nè corretta, si cresce e moltiplica, sicchè le spighe della ragione, cioè la vera opinione *si nasconde e quasi sepulta si perde* »; [1] addirittura irragionevoli, benchè con altro argomento, considera gli eretici San Bernardo: [2] « Nihil magis contra rationem, quam velle rationem ratione trascendere ».

Concludendo: 1° chi dice tomba dice morte; 2° per Dante partirsi dall' uso della ragione è essere morto: ma l'eretico, che non ragiona il cammino che far dee, che ha innanzi le vestigia di Cristo e non le mira, massimamente si parte dall' uso della ragione; dunque l'eretico massimamente dovè esser da Dante considerato come « morto parendo vivo »: [3] di qui le tombe nel luogo della sua pena. [4]

---

[1] *Conv.*, loc. cit. Veramente anche il Da Buti accenna a *ragione sepolta*; ma aggiungendo poi il paragone tra la falsa dottrina dell'eretico e la durezza della pietra, se ne deduce, che in ciò consistesse per il Da Buti la relazione tra gli avelli del 6° cerchio e gli eretici: il che, a suo luogo, io ho già dimostrato come inammissibile.

[2] *Op. cit.*, 189.

[3] *Conv.*, loc. cit.

[4] [Ad analoga conclusione, sebbene per altra via, ma molto più lunga e intralciata, arriva anche il Proto, in un suo studio sugli *Eresiarchi*: « Poichè gli Eretici disconoscono l'autorità della Chiesa, che è la depositaria della vera rivelazione restano scomunicati (nel vero senso della parola), giusta il detto di San Giovanni (II, *Epistola*, 10); e poichè la Chiesa è quella che mena al vero fine della beatitudine celeste, a cui è ordinata quella terrestre, e senza di cui questa non vale; l'eretico perde la guida, che mena al vero fine e resta chiuso nel mondo presente, ricettacolo di corruttibili cose ». In *Giornale dantesco*, anno V, (1898), pag. 360.

XXI.

IL DISDEGNO DI GUIDO CAVALCANTI*

* Pubblicato nella *Rassegna storica napolitana di* [illegible] I (1894), pagg. 115-123.

Ma sarebbe tempo di finirla con questo benedetto disdegno di Guido! Così certamente esclamerà il lettore: ed a ragione, se si consideri il numero degli scritti su tale argomento. Ma se si consideri «il quale», la cosa cambia aspetto: noi stessi, quanti ci troviamo d'aver illustrati, o, se si vuole, torturati i versi 62° e 63° del canto X dell' *Inf.* di Dante, dovremmo confessare, in buona coscienza, che un'interpetrazione incontestabile nessun di noi l'ha data finora.[1] Do io l'esempio, confessando che comincio a dubitar della mia.[2] A far la quale confessione m'han dato la spinta, in primo luogo, le conclusioni dello studio che precede; conclusioni, come si vedrà, di non lieve importanza per l'interpetrazione del disdegno di Guido; in secondo luogo, due scritti pubblicati nella *Biblioteca delle scuole classiche italiane:* l'uno del prof. G. A. Venturi,[3] che ricordando la mia interpetrazione, per la quale il *cui* del v. 63° si riferirebbe a Beatrice; e pur notando che ad essa aderì pienamente l'illustre D'Ancona,[4] aggiunge: «quando il rela-

[1] Un commentatore recente scrive: «diciamo dunque francamente che questo è un punto assai grave, e per ora indecifrabile». *La D. C. di D. Allighieri* con commento del prof. G. Poletto, Desclée e Lefebvre, Roma-Tournay, 1894, vol. I, pag. 221.

[2] Cfr. la prima delle mie *Due chiose dantesche* (Torino, Bona, 1889), e *Il contesto e la grammatica* nel v. 63° del canto X dell' *Inf.* di Dante (in *Bib. della scuola it.*, vol. III, pag. 155-157), che non ripubblico in questo volume.

[3] Anno VI, serie 2ª, n. 16 (15 maggio 1894).

[4] *Beatrice*, per le nozze Amico e Pizzuto Viola, Pisa, Nistri, 1890. [Vi aderì anche il prof. Mazzoni (Cfr. *Biblioteca delle scuole italiane,* vol. I, 187-188), solo dissentendo nel ritenere inutile il supporre che l'amicizia tra Dante e Guido si raffreddasse negli ultimi anni. Tornando sull'argomento, quasi contemporaneamente a questo mio scritto, aggiunse un esame

tivo *cui* possa riferirsi ad altri che a Virgilio », essa « è la più probabile e di gran lunga la migliore delle nuove interpetrazioni proposte »: l'altro del prof. G. Fraccaroli,[1] che all' interpetrazioni, per le quali il *cui* si riferisce a *Dio* o a *Beatrice*, obbietta: 1° non potersi « dire strettamente che Guido avesse a disdegno Dio o la teologia, ma solo che li negasse, chè non si disdegna ciò che non è », 2° l' interpetrazione, che riferisce il *cui* a Virgilio, tornar « sempre di gran lunga più a proposito », ed esser « l' unica che si presenti naturalmente a chi legga senza prevenzioni ». Non posso convenire col prof. Fraccaroli, circa la prima obiezione, s' intende per ciò che riguarda l' interpetrazione mia: la teologia era, e Guido non poteva negarla: invece poteva benissimo credere che non fosse scienza, o che so io, e perciò disdegnarla. Ma è la seconda obiezione quella che, dopo le anzidette conclusioni intorno agli eretici, m' è sembrata di più peso, che non mi sembrasse quando la lessi nel secondo scritto del D'Ovidio,[2] e quando la rilessi, riferita e sostenuta dal Della Giovanna:[3] e lo stesso dicasi del vecchio dubbio, riaffacciato dal Venturi, con le parole « quando il relativo *cui* possa riferirsi ad altri che a Virgilio ». Sicchè alla confessione già fatta innanzi, aggiungo ora, che il riferire il *cui* ad altri che a Virgilio, sembra oggi, anche a me, per servirmi delle parole del D'Ovidio, uno spostare il centro di gravità della frase.

Ma vediamo come, alla sua volta, interpetra il Fraccaroli i due famosi versi,: « Dante dice, *da me stesso non vegno:* Dante aveva dunque cercato un duce adatto; se Guido non venne, gli è perchè sdegnò di prendersi un duce ». Da queste parole parrebbe che il Fraccaroli si accosti al Della Giovanna, ritenendo che Guido, « per il suo carattere sdegnoso e sprezzante »,[4] sdegnasse di prendersi un duce qual si sia: ma da quel ch'egli aggiunge, sulla miscredenza di Guido e sul significato allegorico di Virgilio, risulta invece che, per il Fraccaroli, Guido sdegnasse Virgilio come rappresentante, nel poema dantesco, della « filosofia illuminata dalla religione, al-

del valore di *sdegno, disdegno* e voci e frasi derivate, presso i rimatori antichi italiani e provenzali e nell'uso vivente, per dimostrare che in quello vale semplicemente *noncuranza*, e ci è del gergo amatorio, generalmente. (Cfr. recensione in *Bullettino della società dantesca*, vol. II, pag. 29-30).

[1] *Il cerchio degli eresiarche*, nota 1, *Bibl. delle scuole class. it.*, anno VI, serie 2ª, n. 17 (1° giugno, 1894).

[2] *Rassegna della Lett. it.*, in *Nuova Ant.*, fasc. del 1° settembre 1888.

[3] *Una postilla al disdegno di Guido*, in *Bibl. delle scuole italiane*, vol. II, n. 1 (1° gennaio 1890).

[4] Della Giovanna, *scr. cit.*

meno da quella religione naturale che basta per andare nel Limbo, fuori di tutti i tormenti in luogo aperto, luminoso ed alto »; di « quella filosofia che pone il principio spiritualistico come un postulato certo e fuori di qualsiasi contestazione ». In sostanza, il Fraccaroli torna alla prima interpetrazione del D'Ovidio, a quella cioè che ritiene aver Guido disdegnato soltanto il Virgilio allegorico; [1] non questo e, insieme, il Virgilio « poeta dell'Eneide e autor prediletto di Dante ». [2] Ecco la prima interpetrazione del D'Ovidio: « io qui non ci son venuto per valore che io abbia, per altezza d' ingegno, come tu dici; mi ci mena la ragione sommessa alla fede, e per comando della fede stessa; e Guido pur troppo, voi lo sapete, non credeva ».

Or è noto che tale interpetrazione non è senza difficoltà. Non parlo dell'obiezione dello Scartazzini, che « bisognerebbe provar due cose, la religiosità di Virgilio e l'irreligiosità di Guido »; chè l'irreligiosità di Guido fu abbastanza provata così dal D'Ovidio stesso, nel primo e nel secondo suo scritto sul disdegno di Guido, come da altri; [3] e provata abbastanza potrà dirsi anche la religiosità di Virgilio; [4] ma quello che non mi par provato si è che, proprio, Virgilio simboleggi, nel poema dantesco, la *ragione sottomessa alla fede*: il Finzi lo negò ricisamente; [5] e le sue ragioni, che per brevità non riferisco, non sono state, ch'io sappia, combattute finora. L'altra difficoltà dell' interpetrazione del D'Ovidio è quel passato remoto *ebbe*; che già il D'Ovidio stesso disse non esser *senza difficoltà*, qualunque interpetrazione s'accettasse; [6] e che io, nel mio

[1] D'Ovidio, *Saggi critici*, Napoli, Morano, 1879, pagg. 312-329.

[2] *Rassegna della Lett. it.*, citata innanzi. Ne' suoi *Studii sulla Divina Commedia*, il D'O., rifatta la storia di quanto s'è scritto e da lui e dagli altri sul disdegno di Guido (pagg. 150-201), finisce col conchiudere che esso (pag. 197) « non può riguardare che l'Eneide; e se l'Epicureismo di Guido c'entra per qualcosa, sarà come antitesi alla religiosità dell'Eneide, alle sue descrizioni della vita futura, a quello insomma che pel mistico Dante fu una delle principali attrattive e ispirazioni ». Non credo che questa seconda interpetrazione, che in fondo è dell'Ottimo, sia più sodisfacente della prima: m'ingannerò; ma mi par che n'escano rimpiccioliti e Dante e il suo viaggio oltramondano: il quale, se a Guido non fu possibile, a cagione del suo disdegno per l'Eneide, sarebbe stato l'amore per l'Eneide che l'avrebbe reso possibile a Dante. Or questo assolutamente, non è.]

[3] Del Lungo, *Dino Comp. e la sua Cron.*, Firenze, Le Monnier, [illegible] vol. VI, parte 2ª, pagg. 1097-1099.

[4] Cfr. D'Ovidio, *Saggi cit.*, pagg. 323-328.

[5] *Saggi Danteschi*, Torino, Loescher, 1888, pagg. 63-67, 78-90 e 111.

[6] Per un nuovo tentativo di giustificar quell'*ebbe*, riferendo a Virgilio il disdegno di Guido, cfr. Antognoni, *Il dolore di Cavalcante* [illegible]

primo scritto, dimostrai non esser giustificato, se non riferendo il *cui* a Beatrice, morta, quando Dante parlava, già da dieci anni. Or queste difficoltà il Fraccaroli non le accenna nemmeno: io le ho accennate, non per altro, che per vedere se sia possibile eliminarle. Ed ho l'ardimento di dire, che credo d'esserci riuscito, col solo semplificare l'interpetrazione del D'Ovidio; e che questa, così semplificata, come io la ripresenterò, mi sembra oggi l'unica vera interpetrazione del disdegno di Guido.

Perchè il D'Ovidio credè di scostarsi dai più e dai meglio autorevoli commentatori, circa il significato allegorico di Virgilio; ritenendo che Virgilio fosse simbolo non dell'umana ragione pura e semplice, ma della ragione sottomessa alla fede? Non per altro, io credo, se non per questa considerazione: il dir che Guido disdegnò Virgilio in quanto simboleggia la ragion naturale pura e semplice, parrebbe tutt'uno che dare a Guido dell'irragionevole: il che sarebbe assurdo. Or vediamo un po': secondo il significato che la «gente grossa» da all'aggettivo *irragionevole*, Guido un *irragionevole* non fu certamente: ma secondo il significato dantesco, chi sa! Nello studio che precede questo, *Le tombe degli eretici nell'Inf. di D.*, io ho dimostrato che non per altro dovè Dante considerar come morto l'eretico, se non perchè, non ragionando il cammino che far dee, non mirando le vestigia che ha innanzi, partendosi dalla via del suo buon anticessore ecc., massimamente si parte dall'uso della ragione, il che significa partire da essere.[1] Sicchè, dicendo Dante che Guido disdegnò l'umana ragione, e non potendosi ciò interpetrare nel senso «che crede la volgare gente», cioè che Guido fosse addirittura irragionevole,[2] bisognerà interpetrarlo nel senso che

---

tologia, fasc. del 1° marzo 1894, pagg. 17-18. Cfr. pure la recensione che di questo scr. fa lo Zingarelli, nel *Bullettino della Società dantesca*, Nuova serie, vol. I, fasc. 10° (luglio 1894). [Recentemente s'è tentata un'altra giustificazione dell'*ebbe*: «Questo è il momento a cui bisogna riferire quell'*ebbe a disdegno*: il momento in cui Dante per liberarsi dagli errori della selva e dall'opposizione delle fiere, implora e accetta il soccorso di Virgilio» (A. Dispenza, *Guido Cavalcanti è vivo o morto?* in *Giorn. Dant.*, XII, 168). Ma quante ore eran passate dal principio del viaggio al colloquio con Cavalcante? Non tante, mi sembra, da poter giustificare l'uso del passato remoto.]

[1] Cfr. *Convivio*, tratt. IV, cap. VII.

[2] [Il Della Giovanna (cfr. *Giorn. Dant.*, N. S., anno VIII (1900) pagg. 474-475) viene a una conclusione che s'avvicina molto alla mia: Dante avrebbe potuto dire a Guido: «se io ho errato, la ragione mi ha fatto conoscere il mio errore; ma tu... persisti nell'errore, perchè disdegni il lume della ragione». E molto vi s'avvicina pure E. Rivalta (*Dante e Guido*, in *Nuova Antologia*, 1° ottobre 1904, pagg. 469-476): «Non mi basta l'inge-

Guido non ragionasse il retto cammino; che, avendo innanzi le vestigia, non le mirasse; che si partisse dalla via del suo buon antecessore. Or chi può essere questo buon antecessore, di cui Guido non seguiva la via? Non il padre Cavalcante, che il Poeta danna all'Inferno: dunque, l'antecessore «d'ogni fedele», il divino maestro: «Ego sum via». In altre parole, dicendo Dante che Guido disdegnò la ragione, altro non può aver inteso dire, se non che Guido fu eretico: «haeresis est infidelitatis species pertinens ad eos qui fidem Christi profitentur, sed ejus dogmata corrumpunt»[1]: dicendo Dante che Guido disdegnò la ragione, d'altra irragionevolezza non può aver voluto intendere, se non di quella rimproverata, benchè con altro argomento, da San Bernardo agli eretici:[2] «Nihil magis contra rationem, quam velle rationem, ratione trascendere». La qual conclusione elimina anche l'altra difficoltà, quella che si riferisce all'*ebbe*: se Guido era eretico nel 1300, egli era, per Dante, già morto;[3] onde l'*ebbe* non può esser meglio giustificato. Al qual proposito si noti che nella tardiva risposta alla dimanda di Cavalcante, «non viv'egli ancora?», Dante non dice già che *Guido è vivo;* ma che *è ancor congiunto co' vivi;* vale a dire: è morto, benchè non ancora sia sceso nel mondo dei morti. E ciò s'accorda mirabilmente con quelle parole, del cap. VII del Trattato IV del *Conv.*, che seguono il passo riferito nello studio precedente: «Potrebbe alcuno dire: come è morte e va? Rispondo

---

gno mio individuale: mi mena Virgilio che è la ragione che trae ad umiliarsi e a pentirsi: Guido l'ebbe a disdegno». Cfr. *Bullett. della soc. dant. it.*, XIII, pagg. 289-290.]

[1] San Tomm., *Summae theol.*, II, II, 11, 1°.

[2] Cit. nello studio prec.

[3] Ne' suoi *Studii sulla Divina Commedia* il D'Ovidio torna alla giustificazione che ne diede il De Sanctis: «Quando Dante nomina Virgilio ei accenna al disdegno di Guido per il gran poeta, suo duce e suo maestro, la sua immaginazione è tutta in quei tempi giovanili, in quelle prime gare della scuola e dei convegni letterarii, e può molto bene adoperare un verbo di tempo passato». «Nè vale dire», aggiunge il D'O., «come mi sfuggì detto, che in tal caso Dante avrebbe dovuto scrivere *avea*». E sia pure giustificato l'*ebbe*, invece dell'*avea:* ma come è possibile che in quel luogo, tra le tombe infocate, innanzi a un padre che chiedeva affannosamente perchè suo figlio non fosse là, Dante che non nella sola scuola era stato compagno e amico di Guido, e non nella sola giovinezza, ma molti anni dopo, nella maturità, durante la quale maturità qualcosa di notevole aveva pur fatto o detto questo ex compagno di scuola; come è possibile che Dante, in quel punto, solo delle gare giovanili si ricordasse, e fosse tutto assorto in quelle, e solo per quelle, tutto il resto dimenticando, giudicasse il suo Guido? Con tutto il rispetto che si deve al De Sanctis e al D'Ovidio, ciò non mi par possibile.

che è morto uomo ed è rimaso bestia; chè... levando l'ultima potenzia dell'anima, cioè la ragione, non rimane più uomo, ma cosa con anima sensitiva solamente, cioè animale bruto». So bene che questo ravvicinamento del *primo amico* di Dante con le *bestie* e gli *animali bruti* urterà più d'uno: ma tant'è: Dante è di quelli, che, ammesso un principio, non si arrestano, quali che ne sieno le conseguenze: del resto, anche di se stesso, nel *Purg.*, (I, 58-60), potè scrivere: «Questi non vide mai l'ultima sera, Ma per la sua *follìa* le fu sì presso, Che molto poco tempo a volger era». Oltre di che, già nel mio primo scritto sul disdegno di Guido io dimostrai che le relazioni tra Dante e Guido dovettero con l'andar degli anni modificarsi:[1] e di questo, anche oggi, non vedo che mi debba disdire. Del resto, se anche agli alterati rapporti d'amicizia tra Dante e Guido non si volesse, con tenacità degna di miglior causa, prestar fede, sarebbe da riflettere che lo stesso Brunetto Latini, di cui è nel poema ricordata *la cara e buona imagine paterna* giunse ai posteri, per la sola testimonianza del poema, con una taccia ignominiosa. Infine, si noti anche il *forse*, che certamente mitiga la cosa: Dante dice: Guido vostro ebbe forse a disdegno l'umana ragione, cioè, forse è eretico: il qual *forse*, che al D'Ovidio parve esser l'espressione non d'un vero dubbio, ma d'un sentimento, a me pare che possa essere tanto l'uno quanto l'altro, se pur non è l'uno e l'altro insieme: può Dante non aver avuto il «coraggio di dire crudamente la cosa», in ispecie se si pensi a quell'ultima conclusione, che chi si parte dall'uso della ragione muore uomo e rimane *bestia, animale bruto;* può Dante non aver avuto questo coraggio, «per delicatezza verso il padre, e per la pena ch'egli stesso prova a confessare la colpa del suo *primo amico*»; ma può anche e sopra tutto aver pensato a quello che poi fa dire a San Tommaso nel cielo del sole (*Parad.*, XIII, 130-142):

Non sian le genti ancor troppo secure
  A giudicar, come colui che stima
  Le biade in campo, pria che sian mature;
Ch'io ho veduto tutto il verno pria
  Il prun mostrarsi rigido e feroce,
  Poscia portar la rosa in sulla cima;

---

[1] Il lettore troverà ripubblicate qui appresso le pagine del mio *scr. cit.* innanzi, relative all'amicizia tra Dante e Guido. Cfr. pure Scipioni, *La Risposta di Dante al Cavalcanti*, ove è sostenuta la stessa tesi (in *Bib. delle sc. it.*, vol. I, n. 10, 16 maggio 1889); e A. Butti, *Un viluppo d'indovinelli danteschi* (in *periodico cit.*, vol. IX, pag. 148). Anche l'Antognoni sospetta della «mancata intrinsichezza (in questi ultimi anni) dei due stati già grandi amici» (*scr. cit.*, pag. 17, nota 1).

E legno vidi già dritto e veloce
Correr lo mar per tutto suo cammino,
Perire alfine all'entrar della foce.
Non creda donna Berta e ser Martino,
Per vedere un furare, altro offerere,
Vederli dentro al consiglio divino,
Chè quel può sorgere e quel può cadere.

E, a proposito del *forse*, è stato notato, che « attribuendo il *cui* a Virgilio la collocazione del *forse* in capo al verso resta un po' strana »: così lo stesso D'Ovidio; il quale aggiunge pure: « il senso avrebbe piuttosto voluto, e il metro non avrebbe impedito, che Dante scrivesse: Cui forse Guido vostro ebbe a disdegno ». Ma questa è difficoltà di nessun momento: a quanto della collocazione del *forse* hanno scritto il Finzi e il Del Lungo,[1] aggiungerò solo che, in generale, esempii d'avverbi, collocati alquanto lontani dalla parola a cui si riferiscono, non mancano nel poema dantesco: e ne citerò uno, che mi vien subito alla mente, per averlo citato, ad altro proposito, in altro mio scritto:

il suo voler piacermi
significava nel chiarir di fuore
(*Par.*, IX, 14-15).

ove *di fuore* si riferisce a *significava*, e pure è collocato presso a *chiarire*.[2] Si dirà che qui ha potuto influire la rima; mentre nel caso del v. 63º del canto X dell'*Inf.*, era indifferente per Dante lo scrivere

Cui forse Guido vostro ebbe a disdegno:

o magari,

Cui Guido vostro forse ebbe a disdegno.

Indifferente? per noi, potrebb'essere; per Dante, per un artista così fine, non credo. Chi può dirmi se il sentimento di delicatezza, o piuttosto il dubbio racchiuso in quel *forse*, non importasse a Dante di manifestarlo subito, prima ancora di cominciare ad enunciare il fatto? e se è così, quale più fine accorgimento, che collocar quel *forse* appunto in capo al verso?

---

[1] Scritti citati.

[2] Cfr. il 11º studio di questo vol., *Coperto o coperti?* (*Parad.*, XXIII, vv. 79-81), ove ho citato quest'esempio, in appoggio della costruzione che Benvenuto da Imola dà ai versi seguenti: « Come a raggio di sole, che puro mei per fratta nube già prato di fiori vider coperto d'ombra gli occhi miei ». Benvenuto riferisce il *già* a *coperto*: e se ciò è vero, come a me sembra, questo sarebbe un altro esempio d'avverbio collocato alquanto lontano dalla parola cui si riferisce.

In conclusione, io propongo di modificare la prima interpetrazione del D'Ovidio in ciò solo, che Virgilio si prenda, coi più e meglio autorevoli commentatori, quale simbolo dell' umana ragione pura e semplice, non della ragione sottomessa alla fede: così modificata, l'interpetrazione del D'Ovidio s'accorda con quello che certo dovè pensar Dante degli eretici; e si giustifica l'*ebbe*, non giustificato veramente se non nell'interpetrazione che riferisce il *cui* a Beatrice, interpetrazione che io stesso riconosco assai men naturale di quella che ora ho proposta; infine la postura del *forse*, rivela una nuova bellezza, una finezza d'arte tutta da Dante.

E il senso letterale? il senso letterale è chiarissimo: Guido ebbe forse in disdegno Virgilio: d'onde si ricava che Dante, non pure il perchè di questo disdegno, ma il disdegno stesso non s'è curato d'affermar con certezza: è inutile, quindi, ogn'indagine nostra su ciò. Quello che a Dante importava, nel dar quella risposta a Cavalcante, era il senso allegorico:[1] dal quale scaturisce, piaccia o no a chi si preoccupa della sorte di Guido nel mondo di là, una nuova e grave prova della sua miscredenza.

---

[1] Un altro esempio, in cui Virgilio è solo simbolo, mi vien suggerito da un recente scritto di M. De Stefano (*Il Virgilio ribellante nella Divina Commedia*, Avellino, Pergola, 1905), in cui si dimostra efficacemente che Virgilio potè esser detto da Dante (*Inf.*, canto I, v. 126) *ribellante* alla legge di Dio, solo in quanto simboleggia nel Poema l'umana ragione: questa « perchè si ribellò al primo precetto che Iddio le impose nel Paradiso terrestre in Adamo, non può da sè comprendere la verità d'ordine soprannaturale (entrare nella città di Dio) e quindi ha bisogno d'essere sostituita dalla fede »].

XXII.

L'AMICIZIA TRA DANTE E GUIDO CAVALCANTI *

* Dal mio primo scritto, citato innanzi, che qui non si ripubblica, sul disdegno di Guido.

È ritenuto quasi da tutti che ne' versi 58-63 del canto X dell'*Inf.*, e ne' versi 97-99 del canto XI del *Purg.*, Dante abbia fatto un amorevole elogio del suo amico: a me invece par quasi che il divino poeta ci trovasse gusto, nella Commedia, ad affermare la propria superiorità su Guido, poichè due volte lo ricorda, e tutt'e due le volte si vanta d'averlo superato. A rendersi ragione di questo fatto è necessario fermarsi un po' sulle relazioni d'amicizia fra Dante e Guido: lo dirò subito, a me pare che esse sieno state alquanto esagerate; poichè si ritennero cordiali, intime *sempre*, come nella prima gioventù di Dante, mentre io credo ragionevole il dubbio che, in processo di tempo, quelle relazioni si raffreddassero.[1] È noto che il ***principio dell'amistà*** fra Dante e Guido[2] fu la risposta di Guido al primo sonetto di Dante (« A ciascun'alma presa

[1] Nella *Vita Nuova*, che Dante dedicava appunto al Cavalcanti, e' lo nomina il suo primo amico. Minore stima sembra farne nella *Commedia*, cfr. *Inf.*, X, 63, *Purg.*, XI, 97 e sgg. ecc. - SCARTAZZINI, *Vita di Dante*, Hoepli, Milano, 1883, pag. 34-35. Oltre che nello Scartazzini, questo dubbio lo trovo anche accennato, sebbene oscuramente, in una nota di G. Carbone al *Voc. dantesco* del Blanc (Firenze, Barbera, 2ª ediz. 1883, pag. 172): se non chè il Carbone sarebbe indotto a dubitare dell'intima amicizia tra Dante e Guido, dall'aver Dante *posto il padre di Guido all'Inferno*, e dall'aver «detto di Guido medesimo che avesse a disdegno Virgilio, quasichè poco curasse della poesia, di cui fu eccellente cultore». È inutile dire che la prima non sarebbe ragione sufficiente per dubitare d'un'amicizia da Dante più volte con chiare parole ricordata; e, quanto alla seconda, essa cade, col riferire il *disdegno* di Guido non tanto a Virgilio poeta, quanto a Virgilio, simbolo dell'umana ragione. Cfr. conclusione dello studio prec. e la nota 1 di pag. 310.

[2] *Vita nuova*, IV.

e gentil core »), sonetto che Dante scrisse nel 1283, a 18 anni: tra il 1283 e il 1290 scrisse pure Dante[1] il sonetto che incomincia:

> Guido vorrei che tu e Lapo ed io:

e non possono che a questo periodo di corrispondenza in rima riferirsi i tre sonetti di Guido a Dante:

> S'io fosse quelli che d'amor fu degno.
> Se vedi amore, assai ti prego, Dante.
> Dante, un sospiro messagger del core:[2]

nella *Vita Nuova* poi, oltre ad esservi inserito un altro sonetto di Dante a Guido (« Io mi sentii svegliar dentro dal core »), Guido è detto da Dante *il primo de' suoi amici*, il suo *primo amico*; e a Guido è dedicata quella narrazione, e per i suoi consigli vi si dice che fu scritta in volgare.

Dunque non c'è dubbio che fino al 1291 o 1292, quando fu scritta la *Vita Nuova*, l'amicizia tra Guido e Dante fu delle più intime: forse erano stati compagni alla scuola di Brunetto Latini, se dobbiam credere a Benvenuto da Imola;[3] erano tutti e due leggiadri cavalieri, cortesi amanti, appassionatissimi della poesia e del volgare; non ancora Dante s'era lanciato nella cosa pubblica,[4] che suol essere il fomite di tante discordie tra amici;[5] forse non ancora aveva sposata la Gemma,[6] una parente del maggior nemico

[1] V. Del Lungo, *Dino Comp. e la sua Cronaca*, Firenze, Le Monnier, 1880, vol. I, parte 2ª, pag. 1112. E non molto dopo il 1283 lo ritiene scritto l'Ercole. V. Ercole, *Guido Cavalcanti e le sue rime*, Livorno, Vigo, 1885, pag. 38 e 317.

[2] Sono i Son. XXVI, XXVII e XXVIII dell'ediz. Ercole. L'Ercole dà al 1º di questi sonetti, che è la risposta al sonetto di Dante « Guido vorrei ecc. », la data 1283-1285 (pag. 318); il 2º lo fa anteriore al 1290 (pag. 321); al 3º non assegna alcuna data.

[3] Cfr. Del Lungo, *op. cit.*, vol. I, parte 2ª, pag. 1113; e Bartoli, *Vita di Dante*, Firenze, Sansoni, 1884, pag. 41.

[4] Cfr. Del Lungo, *op. e vol. cit.*, pag. 118; Bartoli, *op. cit.*, pag. 113; Scartazzini, *op. cit.*, pag. 70.

[5] Della parte presa da Dante nell'esilio decretato a Guido, non accenno nulla nè qui nè altrove, perchè « dall'ordine col quale il Villani racconta gli avvenimenti, risulta chiaramente che lo sbandimento si fece quando Dante era già uscito d'ufficio ». Scartazzini, *op. cit.*, pag. 73. [Cfr. però anche Del Lungo, *Dal secolo e dal poema di Dante*, pagg. 38-39.]

[6] Il Balbo, (*Vita di Dante*, Firenze, Le Monnier, 1853, pag. 99) è certo « di non errare di molto fermando quella data (*delle nozze di Dante con Gemma*) all'anno 1293 »; lo Scartazzini, (*op. cit.*, pag. 61) la pone « verso la metà dell'ultimo decennio del secolo decimoterzo »; infine il Bar-

di Guido, Corso Donati.[1] Ma dal 1292 al 1300, cioè tra il 27° e il 35° anno di età per Dante, e per Guido fra il 33° e il 41°,[2] le cose dovettero andare ben diversamente. Innanzi tutto si fissò il carattere dei due amici. Dante si rivelò di « un carattere nobile, altero, ma propenso oltre ogni credere all' ira e talvolta anche alla stizza. Questa non seppe dissimulare mai, neppure quando egli era dalla necessità costretto a vivere nelle corti; prova ne sia il frequente bisticciarsi ch'ei fece con Cane, di cui pure parlò molto bene, probabilmente per motivi politici, nella maggiore opera sua. Quindi i molti aneddoti che si raccontano di lui, i quali possono essere falsi in parte od esagerati, ma dimostrano pur sempre quale fosse la fama che intorno al carattere di Dante sin da antichissimi tempi correva ».[3] Quanto a Guido, fu « leggiadrissimo e costumato e parlante uomo molto, et ogni cosa che far volle et a gentile uom pertinente seppe meglio che altro uom fare »,[4] « vertudioso uomo in molte cose »,[5] tanto che « forse in Firenze suo pari non aveva »;[7] ma anche lui fu « troppo tenero e stizzoso ».[6] Or fra due uomini entrambi stizzosi poteva durare a lungo amicizia? Inoltre, Guido Cavalcanti doveva andar superbo della sua fama di « uno de' migliori loici che avesse il mondo » e di « ottimo filosofo naturale »;[8] doveva andar superbo della sua canzone sulla natura dell'amore, commentata da tanti filosofi: onde, se applaudì al primo sorgere dell'astro di Dante, pur dovè, nel segreto dell'animo, sentire qualche rincrescimento, quando s'accorse che quell'astro minacciava d'offuscare il suo. D'altra parte, Dante, che « per

---

roli, (*op. cit.*, pag. 104): « L'anno del matrimonio di Dante ci è compiutamente sconosciuto. Questa e questa sola è la verità. Ci è unicamente permesso di dire che esso non potè essere posteriore al 1298 ».

[1] V. *Cronaca di Dino Comp.*, § XX (ediz. Del Lungo, vol. II, pag. 90). In nota (38) il Del Lungo congettura cha lo scontro fra Guido e Corso non debba appartenere a data molto lontana dal 1300, e ritiene per fermo che a parecchi anni addietro risalgano i fatti antecedenti allo scontro, « cioè: 1° i propositi di offendere Corso, che *più volte* durante la sua *solitaria e sdegnosa gioventù avea fatti* Guido; 2° il suo pellegrinaggio alla lontana Galizia, e i pericoli del ritorno; 3° i rinnovati propositi di offesa ».

[2] Guido « nacque probabilmente verso il 1260, sei o sett'anni innanzi a Dante ». V. Del Lungo, *op. cit.*, vol. I, parte 2ª, pag. 1113.

[3] Renier, *La Vita Nuova e la Fiammetta*, Torino, Loescher, 1879, pag. 212 e 213.

[4] Boccaccio, *Decamerone*, VI, 9ª.

[5] G. Villani, *Cron.*, lib. VIII, cap. IV.

[6] Sacchetti, *Nov.*, LXVIII.

[7] Villani, *loc. cit.*

[8] Boccaccio, *Nov.* cit.

suo sapere fu alquanto presuntuoso e schifo e sdegnoso, che quasi a guisa di filosofo mal grazioso non bene sapeva conversare co' laici »;[1] che si preparava ad un'impresa *da non pigliare a gabbo*, a *descriver fondo a tutto l'universo*; Dante doveva già sentir forte nell'animo il *desio dell'eccellenza*, onde non poteva mirar di buon occhio i trionfi di Guido, nè ascoltarne con orecchio troppo benevolo le lodi. Nel Purgatorio, i massi ond'erano carichi i superbi, lo spaventavano più de' fili di ferro, ond'erano cucite le palpebre degl'invidiosi; ma anche di quei fili di ferro temeva, chè egli stesso si confessa un po' reo di aver *volti gli occhi con invidia.*[2] Or dunque, tra un uomo di carattere sdegnoso, che tenga il primo posto, e uno di egual carattere, che a quel posto aspiri e che, per giunta, sia un po' invidioso, è mai possibile che duri a lungo l'amicizia? nè poteva conservarsi a lungo l'amicizia[3] tra il figlio di un miscredente, tutto inteso alla filosofia naturale, del quale « si diceva tra la gente volgare che queste sue speculazioni erano solo in cercare se trovar si potesse che Dio non fosse »;[4] e il discendente d'un martire per la fede, uno che si pentiva amaramente di avere atteso alquanto agli studi filosofici: tra uno che scriveva un sonetto per ischerzare sopra una miracolosa imagine di Maria;[5] e uno che, forse contemporaneamente meditava un *poema sacro* e di Maria si faceva una delle sue tre potenti adiutrici per il mistico viaggio: tra uno che per la sua caparbietà ebbe (sia pure dal suo nemico, Corso Donati) il soprannome di *Cavicchia*;[6] e uno che non risparmiava motteggi, e, diciamolo pure, insolenze di parole, se vogliamo prestare una certa fede agli aneddoti del *cavalcare largo* e del *lionfante*: tra uno che invocava la guerra, sol perchè ne nascesse quella pace, indispensabile a che il genere umano potesse pervenire al porto della temporale felicità;[7] e uno che, per desiderio di vendetta, *inanimira*

[1] VILLANI, *Cron.*, L. IX, 136.

[2] *Purg.*, canto XIII, v. 135.

[3] « conciossiacosachè tra dissimili amistade esser non possa, dovunque amistà si vede, similitudine s'intende » *Convivio*, III, 1°.

[4] BOCCACCIO, *Not.* cit.

[5] V. *Rime del Caval.*, ediz. Ercole, son. XXXI. Del resto, sull'interpetrazione di quel sonetto, non tutti i critici son d'accordo: l'Ercole vuole che lo scherno colpisca i frati minori, ma non si rifletta sulla Vergine (pag. 83); e il D'Ovidio (*Studii sulla Divina Commedia*, pag. 168): « è assai più probabile che la satira abbracci tutto e tutti, e con quel tocco finale sulla gelosia di mestiere dei frati volga in ridicolo la credulità dei devoti »].

[6] DINO COMP., *Cron.*, ediz. Del Lungo, cap. XX.

[7] *De Monarchia*, III, 15.

molti giovani contro Corso Donati; anzi, «essendo un dì a cavallo con alcuni di casa Cerchi, con uno dardo in mano, spronò il cavallo contro a messer Corso, credendosi essere seguito da' Cerchi, per fargli trascorrere nella briga».[1]

È certo d'altra parte che Dante molte e lunghe amicizie, specialmente tra' rimatori contemporanei, non ebbe; nè ciò fu sempre per solo effetto dell'invidia di questi alla sua gloria; ma qualche volta anche un po' per sua colpa, per quel dispregio che l'autore delle *nuove rime* mostrava per tutti gli altri rimatori. È certo altresì che anche Dante partecipò all'indole di quello scorcio di secolo, che il Carducci disse «ringhioso e gentile»:[2] a Dante da Maiano non perdonò la villana risposta al suo primo sonetto; e «avendo il maianese indi a poco dato fuora una sua visione versificata, intorno alla quale dimandava il parere de' saggi, gli rispose... non senza qualche accenno ironico»:[3] e a Cecco Angiolieri, che gli scrisse un sonetto «compitissimo di gentilezza», ma che «procede con familiarità d'eguale», Dante, «già venuto in fama e superbo di natura sua, sembra che riscrivesse acerbo e sdegnoso. Non si conosce il sonetto di Dante, ma sì la replica di Cecco:

Dante Alighier, s'io son buon begolardo...[4]

E dopo questo, diremo noi che Dante leggesse molto volentieri quel sonetto di Guido Cavalcanti, che incomincia:

I' vegno il giorno a te infinite volte...[5]

---

[1] *Cron. di Dino Comp.*, loc. cit.

[2] Carducci, *Studi lett.*, Livorno, Vigo, 1880, pag. 158.

[3] *Id. id.*, pag. 165.

[4] *Id. id.*, pag. 160-161.

[5] *Rime di G. Caval.*, ediz. Ercole, son. XXIX. Il Foscolo, nella sua *Cronologia di avvenimenti connessi alla vita e alla Commedia di Dante*, riporta questo sonetto insieme coi fatti del 1290 (V. *La Commedia di Dante Alighieri*, illustrata da U. Foscolo, Torino, tip. Ec., 1852, vol. II, pag. 2[illegible]). Ma se Dante *smarrì la diritta via* dopo la morte di Beatrice, e non la ritrovò che nel 1300, non par necessario intendere che Guido lo rimproverasse proprio al principio del suo smarrimento, cioè nel 1290: niente osta dunque che Guido scrivesse questo sonetto dopo il 1292, cioè dopo aver Dante scritta la *Vita Nuova*. Deve anzi averlo scritto dopo il 1292, se dell'ottavo verso si accetti la lezione accettata dall'Arnone (*Rime del Cavalcanti* per cura di N. Arnone, Firenze, Sansoni, 1881) e dall'[illegible] con essa l'interpetrazione dell'Ercole: «Eri solito a parlare con tanto affetto per me, da aver voluto raccogliere le tue Rime [illegible]» (Cavalcanti, ediz. Ercole, pag. 329).

e che anche a qualcuno, il quale afferma nettamente aver Dante amato il suo Guido *fino alla morte*, parve sonasse *amaro rimprovero?*[1] La sincerità sarà lodevolissima tra amici; ma non è men vero che *veritas odium parit*; e chi volesse spassionatamente giudicare, dovrebbe convenir in questo, che nessuno amerebbe sentirsi dire da un amico: tu pensi troppo vilmente, la tua anima è invilita ecc., come Guido dice a Dante in quel sonetto.[2] Il quale da solo, se anche non ci fosse altro, pare a me che basterebbe a farci sospettare che l'amicizia tra i due poeti si raffreddò negli ultimi anni: ma c'è qualcos'altro, nella *Commedia*, proprio in quei versi del canto XI del *Purg.*, che i più citano a prova dell'amore di Dante per Guido:

> Così ha tolto l'uno all'altro Guido
> la gloria della lingua, e forse è nato
> chi l'uno e l'altro caccerà di nido.

Certo, Guido vi è menzionato con onore; ma il vanto dell'eccellenza Dante lo dà a sè stesso: ricorda Guido, ma per aggiungere che egli[3] l'ha superato. O non avrebbe egli sacrificata questa sodisfazione del suo amor proprio all'amicizia, se questa fosse stata ancora quell'intima amicizia della giovinezza? e avrebbe scritto quel *caccerà*, che a qualcuno parve, non senza ragione, *troppo duro* per un amico?[4] Non ha fatto così per Brunetto Latini: questo sì che

---

[1] ERCOLE, *op. cit.*, pag. 325.

[2] Nel *Conv.* (I, 10) Dante discorre del modo di conservar l'*amistà delle persone dissimili*: bisogna ridurre la dissimilitudine quasi a similitudine, facendo il minore quello che può di meglio per il maggiore: e così dice aver egli fatto per la Filosofia: «considerando me minore che questa donna, e veggendo me beneficato da lei, mi sforzo di lei *commendare* secondo la mia facoltà, la quale se non simile è per sè, almeno la pronta volontà mostra, che se più potessi più farei, e così si fa simile a quella di questa gentil donna». Ora, che Dante dovesse ritenersi superiore a Guido, è per ogni ragione presumibile: posto il che, dovean sonargli proprio bene all'orecchio le *belle lodi*, che, come a maggiore, gli tributava Guido in questo sonetto!

[3] So bene che anche per questo verso i commentatori di Dante non sono d'accordo. A me par chiaro che Dante accenni a sè stesso: e qui cade molto a proposito il ricordare quel passo del *Conv.*, (IV, 17) ove Dante scrive: «La nona (*virtù*) si è chiamata verità, la quale modera noi dal vantare noi oltre che siamo, e *dal diminuire noi oltre che siamo* in nostro sermone».

[4] Il TOMMASEO, (*Commento alla Div. Comm.*) annota: «Il *forse* modesto potrebbe far credere che parli di sè; ma il *caccerà* troppo superbo

lo ricorda come un vero amico: per lui, benchè macchiato d'un turpe vizio, ha parole affettuose; e trova modo di ricordare il *Tesoro*, senza alcun accenno di sprezzo alla poesia *a foggia di frottole* del *Tesoretto*.

Chè se si opponesse aver Dante nel *De vulgari eloquentia* fatto più volte onorevole menzione del Cavalcanti, e si volesse da ciò desumere che anche dopo il 1305[1] gli era cara la memoria dell'amico, come quando scrisse la *Vita Nuova*, farei osservare che nel *De vulg. eloq.* Guido Cavalcanti è ricordato quattro volte,[2] quando proprio, non pure al *poeta della rettitudine*, ma a qualunque critico mediocremente onesto sarebbe dovuto sembrare aperta ingiustizia il non ricordarlo; e che, inoltre, non mi pare senza significato averne Dante fatto menzione ricordandone solo il nome e la patria; e, il più delle volte che accenna a sè stesso, essersi detto l'*amico di Cino Pistoiese*.[3]

In conclusione, io ho quasi per sicuro che le relazioni d'amicizia fra Dante e Guido si raffreddarono negli ultimi anni del duecento; e perciò Dante potè dir di lui nel canto X dell'*Inf.* che avesse a disdegno la ragione, e potè per ciò considerarlo come morto (*ebbe*); e nel canto XI del *Purg.* potè vantarsi d'avergli tolta la gloria della lingua, *cacciandolo di nido*.

---

consiglia a intenderlo d'uno scrittore in genere, massime qui, dove Dante agli altri e a sè stesso viene predicando umiltà. Senonchè quel *cacciare* rimane tuttavia troppo duro, rispetto a Guido, l'amico ».

[1] V. D'Ovidio, *Sul trattato de vulg. eloq. di D. Alighieri*, nei *Saggi critici*, pag. 335-339.

[2] *De Vulg. Eloq.*, I, 13; II, 6; II, 12.

[3] *De Vulg. Eloq.*, I, 10; I, 17; II 2; II, 6. Cfr. anche I, 13; dove Dante si scusa di aver posposto Cino a tre Fiorentini, ai quali, insieme con Cino stesso, dà il vanto di aver conosciuta l'eccellenza del volgare. Insomma, a me sembra poter desumere che a Dante, quando scriveva il *De Vulg. Eloq.*, fosse molto più cara l'amicizia di Cino, che non la memoria di Guido Cavalcanti. Il Giuliani invece, nei suoi *Commenti al De Vulg. Eloq.* (*opere latine di D. A., edite dal Giuliani*, vol. I, Firenze, Le Monnier, 1878, pag. 116), scrive: « Il sommo Poeta, qui e in altri luoghi di questo Trattato, si piace di pur farsi conoscere per l'*amico* di Cino da Pistoia, sebbene prediligesse Guido Cavalcanti . . . ». O che capriccio sarebbe stato *piacersi* di mostrar predilezione per l'uno nella *Vita Nuova*, per l'altro nel *De vulgari eloquentia?*

XXIII.

PER "LA BELLA PERSONA" DI FRANCESCA DA RIMINI *

* Pubblicato nel periodico di Bologna *L'Italia letteraria* (anno I, fasc. del 15 luglio-1° agosto 1899, pagg. 41-42), a proposito d'uno studio di Corrado Ricci, in *Flegrea*, rivista di lettere, scienze ed arti (anno I, vol. II, n. 4, 20 giugno 1899, Napoli, Pierro e Veraldi).

Sollevati alcuni dubbii sull' interpetrazione della terzina,

> Amor che a cor gentil ratto s'apprende
> prese costui de la bella persona
> che mi fu tolta, e il modo ancor m' offende;

e rigettata l' interpetrazione de' più («Amore prese Paolo per la mia bella persona che mi fu tolta da Gianciotto quando mi uccise, e il modo ancor m'offende, perchè mi colse sull'atto del peccato e non lasciò tempo a pentirmi»), il Ricci interpetra che la *bella persona* non sia quella di Francesca, ma quella di Paolo, prendendo quel *de la* in senso di *da la*: «Amore prese costui da la bella persona, la quale mi fu tolta, perchè dopo essermi stato mostrato e promesso lui, fu sostituito con suo fratello brutto e sciancato, e il modo, ossia l' inganno, m'offende ancora».

Con buona pace del Ricci, la sua interpetrazione è ingegnosa, ma non convincente.[1]

Innanzi tutto, quel *de la*, invece di *da la* (a parte che sarebbe stato utile dimostrarlo con altri esempii di Dante stesso), come avrebbe potuto Dante non pensare che si sarebbe riferito a *prese*, essendo così ovvio il riferirglielo?

In secondo luogo, chi narri che Tizio s' è innamorato, è egli più naturale che si fermi a dire della bellezza di Tizio o non piuttosto della bellezza di chi gli ha ispirato amore? poichè nella terzina ch' esaminiamo, Francesca narra come s' innamorò Paolo, non ancora come s' innamorò lei: ciò è oggetto della terzina che segue.

---

[1] Cfr. la recensione del Parodi, in *Bullett. della soc. dant. it.*, vol. VIII (1901), pag. 91.

In terzo luogo, comprenderei che Francesca dicesse: amore prese costui dalla bella persona, che mi fu tolta e sostituita con altra deforme; poichè da questo contrasto emergerebbe la scusa del fallo; ma il dir senz'altro, amore prese costui dalla bella persona, che mi fu tolta; e pretendere che il resto lo immagini il lettore, mi sembra addirittura un enigma. Che se Dante degli enigmi n'ha parecchi, guardate bene e troverete che han pure le loro ragioni d'essere: questo non n'avrebbe nessuna.

In quarto luogo, non troviamo nella terzina che segue una evidente ripetizione, e non certo casuale, della stessa frase? amore prese costui della mia bellezza; amore prese me della bellezza (piacere=piacenza) di costui. È vero che il Ricci anche su quest'interpetrazione del verso «mi prese del costui piacer sì forte» ha dei dubbii; e vorrebbe interpetrare: «del diletto di piacere a costui fui tanto presa, che l'amore, come vedi, non m'abbandona nemmeno dopo la morte»; ma se l'altra interpetrazione è ingegnosa, questa è... dirò così, ingegnosissima. Non tenendo conto dell'arbitraria sostituzione della parola *diletto* alla parola *amore* (sostituzione, del resto, che non cambia molto la frase; anzi, per la necessità, sentita dal Ricci stesso, di ricorrere poi alla parola *amore*, mette subito in evidenza il lato debole dell'interpetrazione), o che razza di parlare è mai questo: mi prese amore di piacere a costui? e ammesso pure che siffatto accozzo di parole avesse un senso, questo non potrebbe esser altro, se non che a Francesca prese voglia di piacere a Paolo; il che significa, in buon volgare, che le prese voglia di far la civetta con Paolo. E lo confesserebbe lei stessa? e in quel luogo? e in faccia all'amante? Sia pure, del resto: ma la voglia di piacere a Paolo, questo è l'amore che non abbandona la poveretta, pur tra gli spasimi dell'Inferno?

Ma per tornare alla prima terzina, io non so come al Ricci, in cerca di un'interpetrazione nuova, non sian venute in mente queste due: Amore prese costui della mia bella persona, che mi fu tolta per inganno da Gianciotto, mandando Paolo a sposarmi per suo conto e lasciando ch'io credessi di sposar Paolo, non lui; oppure: Amore prese costui della mia bella persona, che mi fu tolta da Gianciotto, il quale, venuto a sposarmi per conto del fratello, volle sposarmi invece per conto suo, mi *tolse* per sè. Le quali due interpetrazioni, per altro, urtano principalmente nello scoglio, che già dal 1269 Paolo era marito di Orabile di Ghiaggiuolo, da cui ebbe due figli; onde dovrebbe ritenersi che, come l'autore delle chiose pubblicate da lord Vernon e come il Landino, così anche Dante non fosse bene informato.

Contro questo scoglio urta pure l'interpetrazione del Ricci, s'intende; ma egli non sembra darsene pensiero, « pel fatto che molte volte il poeta tenne conto delle versioni popolari »: quanto a me, non saprei accontentarmi di questa riflessione; ond'è che, senz'altro, dichiaro io stesso inaccettabili le due interpetrazioni, proposte come varianti di quella del Ricci. Certo, non vi rinunzierei con tanta facilità, se proprio bisognasse rassegnarsi all'interpetrazione dei più; la quale, veramente (e sono in ciò d'accordo col Ricci), non appaga. Ma c'è un'altra interpetrazione, che il Ricci non accenna nemmeno, proposta dal Bartoli (non so, del resto, se proprio da lui per il primo) nel vol. VI, parte II, della sua *Storia della letteratura italiana*; secondo la quale interpetrazione, che io non esito a dichiarare l'unica vera, Francesca si dorrebbe del modo come Gianciotto la uccise, trafiggendo cioè lei e il suo amante così abbracciati com'erano, e rendendo in tal modo pubblica e certa la colpa.

Non riferirò la bella pagina del Bartoli: più opportuno mi sembra ribattere le obiezioni mosse dal Ricci all'interpetrazione de' più, e ch'egli anche all'interpetrazione del Bartoli potrebbe muovere; se n'eccettui una sola, la strana pretensione di Francesca, che il marito le avesse dato tempo a pentirsi: obiezione giustissima contro l'interpetrazione dei più; ma che non potrebbe muoversi a quella del Bartoli.

Il Ricci adunque obietta che Francesca « chiama vanamente bella sè stessa »: ma no, non per vanità essa ricorda la propria bellezza; sibbene per iscusare il suo Paolo; poichè sempre la bellezza della donna amata fu e sarà la più valida scusa a ogni fallo d'amore. Essa « altera l'ordine, parlando della sua fine, prima che suoni il verso « *amor condusse noi ad una morte* »: ma qual meraviglia? la forte passione, ond'era agitata Francesca in quel momento, poteva mai consentire una narrazione ordinata, frutto di animo riposato e di mente serena? Ma Francesca rinunzia « a un efficace argomento di discolpa, quale sarebbe stato il proclamarsi ingannata nella sostituzione di un bell'uomo ad altro ripugnante » (forse il Ricci voleva dire l'opposto: nella sostituzione di un uomo ripugnante a un bell'uomo): che? non è che vi rinunzi; tace questa circostanza, per la semplice ragione, forse, che essa non esistette, se non nella fantasia di alcuni commentatori, o meglio, del popolo, che, come si sa, non è punto scrupoloso nell'abbellire storielle di ogni fatta, e storie d'amore in ispecial modo.

Infine, alle obiezioni del Ricci ne aggiungerò un'ultima, che mi piace prevedere: non accennando il *modo* come fu uccisa, ma

solo dicendo che tal modo la offende, Francesca non parla pure per enigma? Riconoscono tutti la verecondia di Francesca, pur nell'Inferno: or come una tal verecondia comporterebbe che Francesca narrasse le circostanze della sua morte, quali l'Ottimo, Jacopo della Lana, il Bargigi ed altri ce le narrarono? Se c'è enigma, esso ha dunque la sua ragione.

XXIV.

IL CONTRAPASSO

I.*

Bertram dal Bornio, che, nella 9ª bolgia dell'8º cerchio, sconta la pena dell'aver messo discordia tra Enrico II d'Inghilterra e il figliuolo, mostra il proprio capo diviso dal busto ed esclama (*Inf.*, XXVIII, 142):

così s'osserva in me lo contrapasso.

A proposito di questo verso, il Tommaseo, nel suo Commento, scrive: « osservasi questa legge in quasi tutti i supplizi di Dante »; e lo Scartazzini, rincarando la dose: « secondo questa legge Dante distribuisce nel suo Inferno tutte le pene »:[1] al Bartoli[2] poi sembra addirittura, che sul principio del contrapasso si fondino tutte le pene dantesche, non solo dell'Inferno, ma anche del Purgatorio. Insomma, è un crescendo, che mette conto di smorzare; ed è questo appunto ciò che io mi propongo.

Poichè non pare dubbio, che Dante togliesse la parola *contrapasso* dalla *Somma teol.* di San Tommaso,[3] occorre, innanzi tutto,

* Pubblicato nella *Biblioteca delle scuole classiche italiane*, N. S., anno VI (1893-94), pagg. 89-90.

[1] *Commento Lips.*, vol. I, pag. 338, n. 142; e nell'ediz. min. (Milano, Hoepli, 1893), pag. 88, n. in fine del Canto: « *lo contrapasso*, cioè la legge del taglione, secondo la quale tutte le pene sono distribuite ». [Nell'ediz. curata dal Vandelli: « la legge del taglione, vigente in tutto l'Inferno dantesco, la quale esige che tal sia punito qual fece ».]

[2] *Storia della Lett. it.*, Firenze, Sansoni, 1887, vol. VI, parte I, pag. 100-102, e pag. 151 [Col Bartoli s'accorda pienamente l'Arias, in *Le istituz. giurid. mediev. nella Commedia*, Firenze, Lumachi, 1901, pag. 86].

[3] San Tommaso, alla sua volta, tradusse l'*ἀντιπεπονθός* di Aristotile (*Et. Nic.*, V, 5), che altri tradusse con *repassio* (*Eth. Arist. ad Nic. Joanne Argiropulo interprete*, Lugduni, 1551), altri con *retaliatio* (*Arist. Mor. Nic. Joanne Bernardo Feliciano interprete, Venetiis, 1576*). Aristotile confuta la dottrina pitagorica, che poneva l'*ἀντιπεπονθός* come il giusto per se

vedere, in che consista per San Tommaso il contrapasso. Se ne parla in un articolo intero della *Somma teol.*,[1] al quale hanno già attinto il Tommaseo, il Bartoli, il Ferrieri;[2] però, mi duole il dirlo, non con quell'attenzione, che il santo dottore, in generale, e, in ispecie, la questione, che si discute, avrebbero meritato. Si sa che San Tommaso, nella *Somma teol.*, procede per via d'obiezioni: con queste incomincia ciascun *articolo*; reca poi la sua opinione; e, da ultimo, confuta ciascuna delle obiezioni che s'è proposte. Ora, nell'articolo IV della Questione LXI (II, II), nel quale l'Angelico intende a provare, che il giusto non è semplicemente lo stesso che il contrapasso, la prima obiezione è la seguente: « Videtur quod iustum sit simpliciter idem quod contrapassum. Iudicium enim divinum est simpliciter iustum: Sed haec est forma divini judicii, ut secundum quod aliquis fecit patiatur, secundum illud Matth. 7. In quo judicio judicaveritis judicabimini, et in qua mensura mensi fueritis remetietur vobis. Ergo iustum est simpliciter idem quod contrapassum ». Il Tommaseo non s'accorge che questa è un'obiezione: ne cita, traducendola, una parte, e la dà come opinione di San Tommaso: « Quest'è la forma del divino giudizio, che secondo che un fece patisca. Nel giudizio che giudicherete sarete giudicati; e con la misura che misurerete sarete misurati anche voi ».[3] E, naturalmente, non accorgendosi che questa è un'obiezione, il Tommaseo non s'accorge neppure, che, verso la fine dell'articolo, l'obiezione è così confutata dallo stesso San Tommaso: « illa forma divini judicii attenditur secundum rationem commutativae justitiae; prout scilicet recompensantur praemia meritis, et supplicia peccatis ». Lo stesso, anzi peggio, fa il Ferrieri: dopo aver detto, che, per San Tommaso, il contrapasso « mal s'accorda » con la giustizia distributiva, ma « ben conviene » con la giustizia commutativa, aggiunge: « chè questa è la forma del giudizio divino, di patire secondo che uno fece, giusta il detto di Matteo (VII, 2): In quo judicio judicaveritis judicabimini, et in qua mensura mensi fueritis

(*ἁπλῶς δίκαιον*); e sostiene che " *Τὸ δ'ἀντιπεπονθὸς οὐκ ἐφαρμόττει, οὔτ' ἐπὶ τὸ διανεμητικὸν δίκαιον οὔτ' ἐπὶ τὸ διορθωτικόν. Πολλαχοῦ γὰρ διαφωνεῖ* ". E Dionisio Lambino (Venetiis, apud V. Valgrisium, 1558) così traduce: « ius talionis porro neque ad ius quod in distributione bonorum versatur, neque ad id quod ad emendationem factorum valet, accommodari potest. Multis enim locis a iure dissidet ac discrepat ».

[1] II, II, 61, 4°.

[2] *La legge del contrapasso nel poema di D.*, in *Biblioteca delle scuole it.*, vol. I, pag. 31-34.

[3] Nel discorso « *Scisma e scandalo* », che segue, nel *Commento* del Tommaseo, al canto XXVIII dell'*Inferno*.

remetietur vobis ». Infine il Bartoli si contenta di riferire soltanto la definizione, che del contrapasso dà San Tommaso: « hoc quod dicitur contrapassum importat aequalem recompensationem passionis ad actionem praecedentem »; nulla curando di quel che segue, ove è appunto la parte più importante della dottrina tomistica sul contrapasso. Infatti, è appunto dopo quella definizione, che San Tommaso enumera i casi in cui ha luogo il contrapasso, per venire a questa importantissima conclusione: « *contrapassum est commutativum iustum. Quod in distributiva justitia locum non habet*; quia in distributiva justitia non attenditur aequalitas secundum proportionem rei ad rem, vel passionis ad actionem, unde dicitur *contrapassum*, sed secundum proportionalitatem rerum ad personas, ut supra dictum est. (a. 2, hu. q) ». Con la qual conclusione San Tommaso non ismentisce la sua abituale chiarezza; nondimeno, un po' di commento non sarà del tutto inopportuno, se al Tommaseo e al Bartoli è potuta sfuggire l'importanza di siffatta conclusione, tanto, che nè l'uno nè l'altro credettero di farne il benchè minimo accenno; e se il Ferrieri (perciò m'è caduto dalla penna quel *peggio*), pur accennando a questa conclusione, ha potuto non accorgersi, che essa in niun modo s'accorderebbe con quello, che il Ferrieri stesso attribuisce a San Tommaso (e che è, invece, come s'è detto, una obiezione), cioè, che il contrapasso sia la forma del giudizio divino. « Contrapassum est commutativum iustum » non vuol dir altro, se non che il contrapasso è la forma della giustizia commutativa, « quae consistit in his, quae mutuo fiunt inter duas personas ad invicem »:[1] esso non ha luogo nella giustizia distributiva, la quale « est distributiva communium secundum proportionalitatem »;[2] o, per dirla con un moderno, si esercita da superiore a suddito, e consiste nel distribuire onori ed oneri, premii e pene.[3] Ma la giustizia divina è giustizia distributiva per eccellenza; dunque, secondo San Tommaso, il contrapasso non ha luogo nella di-

[1] San Tomm., *Somma teol.*, II. II. 61. 4ª.

[2] Loc. cit. Del resto, San Tommaso molto attinse da Aristotile (*Etica a Nic.*, V). Compendiando il pensiero aristotelico, con quella precisione che gli era abituale, il Prof. Fiorentino, mio compianto maestro, scrive (in *Lezioni di Filosofia*, Napoli, Morano, 1882, pag. 356): « Le due forme di giustizia son dunque d'un valore molto diverso; chè una s'aggira intorno agli atti della vita, ed è ripartizione meramente esteriore e quasi meccanica; sta in mezzo tra il lucro ed il danno, come dice Aristotile; mentre l'altra, la rimuneratrice, penetra addentro nella profondità dello spirito, e valuta le azioni umane secondo le intime intenzioni ».

[3] Scavini, *Theol. mor. univ.* ecc., Neapoli, Sumpt. societatis pro diffus. bon. lib., to. III, pag. 181.

vina giustizia, e quindi non è la forma del giudizio divino. Ciò premesso, è mai possibile che Dante teologo si scostasse così da San Tommaso, da ritenere il contrapasso come la forma del divino giudizio, applicandolo e ai dannati dell'Inferno e agli eletti del Purgatorio? Se così fosse, ei si sarebbe scostato dal suo maestro anche nel concetto fondamentale del contrapasso. Per San Tommaso infatti il contrapasso è sempre contropatire; poichè egli si fonda sull'Esodo, che stabilisce: occhio per occhio, dente per dente; cinque buoi per un bove, quattro pecore per una pecora rubata: quindi, per San Tommaso, *contropatire* vale *patire in modo analogo*, anzi *nel modo stesso*: nel che il significato di *contrapassum* in San Tommaso rende perfettamente l'*ἀντιπεπονθός* d'Aristotile, che vale *contraccambio*: Dante invece avrebbe inteso il contrapasso «qualche volta per pena analoga, qualche altra per pena opposta».[1] Inoltre, per San Tommaso il contrapasso «importat aequalem recompensationem[2] passionis ad actionem praecedentem»; ovvero, «attenditur aequalitas secundum proportionem rei ad rem, vel passionis ad actionem»: invece, nel voluto contrapasso di Dante s'avrebbe la «proportionalitatem rerum ad personas», come si scorge nello stesso contrapasso, che «s'osserva» in Bertram dal Bornio. Infatti, tra l'aver seminato discordia tra il re d'Inghilterra e il figliolo, e l'aver il capo eternamente diviso dal busto, c'è forse la stessa proporzione che nell'occhio per occhio, nel dente per dente? Perchè questa proporzione ci fosse, e, con essa, il vero contrapasso, colui che ha seminato discordia in casa altrui dovrebbe patir discordia in casa propria: contraccambio, che, per un'ipotesi strana, potrebbe pure avverarsi nel mondo de' vivi; ma non può nemmeno pensarsi per il mondo degli spiriti.

In conclusione, la parola *contrapasso* è stata da Dante usata metaforicamente, a proposito di Bertram dal Bornio:[3] presa nel

---

[1] Così, alla pag. 151, definisce il Bartoli questo voluto contrapasso di Dante: alla pag. 101 poi scrive: «Il contrapasso è qualche volta contropatire, qualche volta patire in modo analogo, qualche altra patire in ambedue le maniere»; dalla quale definizione si desume, che, per il Bartoli, *contropatire* vale *patire in modo contrario*; il che non è esatto. La quale inesattezza non pare sia stata rilevata da nessuno dei molti dantisti che riferirono e accettarono questa definizione.

[2] [*Recompensatio* vale *contracambio*: lo noto, perchè qualcuno ha male interpetrato il verbo *recompensare* nella citata risposta di San Tommaso alla propria obiezione. Cfr. le pagg. segg.].

[3] Anche lo Zingarelli (*Giornale dantesco*, anno I, pag. 218) dubita che le parole di Bertram dal Bornio non possano «valere per tutti gli altri dannati». Ma la soluzione, che di questo dubbio dà lo Zingarelli stesso,

senso proprio, ha fatto sì che alcuni dantisti abbiano creduto di vedere applicato il contrapasso ai reprobi dell'Inferno e agli eletti del Purgatorio; senza accorgersi, che, se ciò fosse stato, il nostro Poeta si sarebbe trovato in pieno disaccordo col « buono fra' Tommaso d'Aquino »: disaccordo, che non si riuscirebbe facilmente a spiegare. Ed il vero è questo: che i dannati dell'Inferno e gli eletti del Purgatorio dantesco soffrono due pene, la pena del danno e la pena del senso: la prima consiste nella privazione della vista di Diò; ed è eterna per i dannati, temporanea per le anime ben finite: la seconda è sempre tale, che ricordi la colpa, avendo sempre con questa un rapporto, sia d'opposizione, sia di somiglianza: la pena per opposizione non ha nulla a che fare col contrapasso; perchè *contrapasso* vale *contraccambio*; e quindi, più che alla pena per opposizione, s'avvicina alla pena per somiglianza: ma anche la pena per somiglianza non è che una specie di contrapasso, un contrapasso per così dire, un contrapasso in senso metaforico; non già il vero e proprio contrapasso, nel senso filosofico e teologico della parola.

II.*

Nel *Bullettino della società dantesca italiana* (N. S., vol. I, fasc. 5, pagg. 94-95), il prof. Zingarelli mi rimproverò d'aver frainteso San Tommaso; e trovò nello stesso art. 4° della quest. LXI della *Somma teol.* (II, II), anzi precisamente in un passo da me citato con intendimento affatto opposto, « l'asserzione che il contrapasso è una forma del giudizio divino ».

In principio del cit. art. 4° San Tommaso si propone la seguente obiezione: « Videtur quod justum sit simpliciter idem quod contrapassum. Iudicium enim divinum est simpliciter justum: sed haec est forma divini judicii, ut secundum quod aliquis fecit, patiatur, secundum illud Matth. 7. *In quo judicio judicaveritis, judicabimini; et in qua mensura mensi fueritis, remetietur vobis.* Ergo justum est simpliciter idem quod contrapassum ». Ed a questa obie-

lascia ancora a desiderare. Laddove il peccato non fu d[illegible] ma si risolvette in danno altrui, allora soltanto noi possiamo ritrovare nel peccatore stesso l'immagine di questo danno, cioè applicata la pena del contrapasso ». (pag. 259). Ad ogni modo, è già qual[illegible] esclusi dal contrapasso gl' incontinenti.

* Pubblicato nella *Bibl. delle scuole class. it.*, N. S., anno VI, [illegible], pagg. 219-220.

zione lo stesso San Tommaso risponde così: « illa forma divini judicii attenditur secundum rationem commutativae justitiae; prout scilicet recompensantur praemia meritis et supplicia peccatis ». « O dunque? scrive lo Zingarelli. Nega qui Fra Tommaso che vi sia quella forma di giustizia divina per cui uno soffre secondo quel che fece? » Ed io rispondo ricisamente che nega; e che non può esserci alcun dubbio sul vero senso della risposta di San Tommaso alla sua propria obiezione.

E in primo luogo: che cosa si propone in tutto l'art. 4° della quest. LXI San Tommaso? certamente, di provare che il giusto in sè non è il contrapasso. Or se avesse concesso che la forma del giudizio divino è il contrapasso, egli avrebbe dovuto concedere anche che il contrapasso è il giusto in sè: chi accetta le premesse (della prima, « judicium divinum est simpliciter iustum », non era da disputare) non può non accettare la conseguenza.

In secondo luogo: perchè si propone San Tommaso quell'obiezione? certamente per combatterla. È bensì vero che qualche volta, com'è naturale nelle discussioni, egli accetta una parte dell'obiezione; ma in tali casi, suol dichiararlo espressamente: se dunque dell'obiezione in parola egli n'avesse accettata una parte soltanto; vale a dire, se avesse riconosciuto che il contrapasso è una delle forme della giustizia divina (come vorrebbe che s'intendesse lo Zingarelli), egli l'avrebbe esplicitamente dichiarato.

In terzo luogo: come sono interpetrate dagli altri dottori della Chiesa le parole di San Matteo? Sentiamone uno, che vale per tutti, Sant'Agostino: « Quomodo ergo verum est, inquiunt, quod ait Christus vester: *In qua mensura mensi fuerits remetietur vobis*, si temporale peccatum supplicio punitur aeterno? Nec attendunt, non propter aequale temporis spatium, sed **propter vicissitudinem mali, idest ut qui mala fecerit mala patiatur eandem dictam fuisse mensuram**: quamvis hoc in ea re proprie possit accipi de qua domininus cum hoc diceret loquebatur; id est, de judiciis et condemnationibus. Proinde qui judicat et condemnat injuste, si judicatur et condemnatur juste in eadem mensura recipit, quamvis non hoc quod dedit. Iudicio enim fecit, judicio patitur: quamvis fecerit damnatione quod iniquum est, patitur damnatione quod justum est ».[1] Nè diversamente interpetra San Tommaso stesso, in altra sua opera,[2] le parole di San Matteo: premesso che in quelle pa-

[1] Sant'Agost., *De civ. Dei*, Lib. XXI, cap. XI, in S. Aur. Augustini op. omnia cum commentariis ecc., Lugduni, Radison, MDCLXIV, to. XI.

[2] *Opus aureum S. Thom. de Aquino*, super quatuor evangelia, Ven., 1521, cap. VII.

role si prescrive di non giudicar temerariamente delle azioni del prossimo, aggiunge: « mensurae nomine ipsum judicium signatum arbitror »; e cita per intero tutto il passo di Sant'Agostino qui sopra riportato. Or se nella risposta, di cui discorriamo, San Tommaso avesse riconosciuto che il contrapasso è la forma o una delle forme della divina giustizia, in quanto accennano ad esso le parole di San Matteo, « In quo judicio » ecc., egli si troverebbe in contradizione con ciò che si legge nell'altra sua opera. Invece, ei vi s'accorda mirabilmente; poichè se nei ragionamenti sui quattro evangeli ritiene con Sant'Agostino, che le parole di San Matteo vanno interpretate nel senso, che « qui mala fecerit mala patiatur »; nella *Somma teol.*, la citata risposta non suona altro che questo: quella forma del divino giudizio s'intende secondo la ragione della giustizia commutativa; cioè, in quanto si ricambia[1] (*recompensantur*) il bene (*merita*) col bene (*praemia*), il male (*peccata*) col male (*supplicia*). L'errore dello Zingarelli (adopero una frase da lui usata per me) sta nell'aver interpetrato il *recompensare* di San Tommaso, non per *ricambiare* semplicemente, ma per *commisurare*: perciò ha potuto scrivere: « il fatto è che nel passo citato abbiamo appunto l'asserzione che il contrapasso è una forma del giudizio divino, e consiste nel commisurare i gaggi col merto »: e non s'è accorto che San Tommaso si sarebbe contradetto; perchè commensurare i gaggi col merto appartiene alla giustizia distributiva (proporzione geometrica),[2] mentre il contrapasso è *commutativum justum* (proporzione aritmetica), e « importat *aequalem* recompensationem passionis ad actionem praecedentem »; o, per dirla con Sant'Agostino, « hoc est ut *qualem* quisque intulit iniuriam *tale* supplicium pendat ».[3]

È meravigliosa la chiarezza con la quale San Tommaso dimostra a quali conseguenze porterebbe l'applicazione del contrapasso alla giustizia distributiva: per il contrapasso, chi percuote il principe non potrebbe che esser ripercosso: invece, ei deve esser punito assai più gravemente... Ma bisognerebbe citar tutta la sua risposta all'ormai famosa obiezione.

Dunque, replica lo Zingarelli, « sarebbesi l'Angelico Dottore

[1] Cfr. il significato che hanno in Dante il sostantivo *compenso* (*Inf.*, XI, 13; *Par.*, IX, 19), e il verbo *compensare* (*Par.*, XXVI, 6); quest'ultimo vale proprio *dare una cosa, ricevendone, per contraccambio* [illegible] *alcun'altra*, come interpetra lo Scartazzini *Enciclop. dant.*, vol. I [illegible]

[2] *Summae theol.*, II, II, 61ª, 2º.

[3] Sant'Agost., *Contra Faust. Manich.*, Lib. XIX, cap. [illegible] S. A., op. omn., tomo VI.

messo in aperta contradizione con il Vecchio e Nuovo testamento ? » Quanto al Nuovo Testamento, nelle parole del cap. VII del Vangelo di San Matteo (*v. 2.*) è dimostrato che non si parla di contrapasso:[1] nel cap. V poi del Vangelo istesso (*v. 38 e 39*), c'è qualcosa di più: il taglione è proibito:[2] « Audistis quia dictum est oculum pro oculo, dentem pro dente. Ego autem dico vobis non resistere malo: Sed si quis te percusserit in dexteram maxillam tuam, praebe illi et alteram ». Dunque San Tommaso non contradice al Nuovo Testamento, negando che il contrapasso sia la forma del giudizio divino. E tanto meno contradice al Vecchio Testamento (*Esodo XXI, 24 e 25; Levit. XXIV, 20; Deut., XIX, 21*): questo prescrive bensì il taglione per le offese al prossimo sia nella persona, sia nella roba; ma non dice punto che quella legge, la quale doveva esser applicata nel mondo nostro, e che era stata fatta per un popolo in condizioni speciali, come il popolo ebreo,[3] sia la stessa che quella applicata da Dio medesimo nel mondo di là. Ed invero, sarebbe strano che nella *verace corte*, l'*infallibil giustizia* applicasse una legge imperfetta,[4] come la vecchia legge, che San Paolo assomiglia a un pedagogo,[5] e San Tommaso a precetti per fanciulli;[6] anzi, che n'applicasse proprio quello che la vecchia legge ha, forse, di più rozzo e primitivo.[7] Infatti, oltre che nel Vecchio Testamento, il taglione non si rinviene che nella legge delle XII tavole,

[1] È naturale che la stessa interpetrazione data al *v.* 2 del Cap. VII del Vangelo di San Matteo si dia pure ai luoghi corrispondenti dei *Vangeli di San Marco* IV, 24) e di *San Luca* (VI, 37 e 38) e dell'Epistola di San Paolo (*Ad Rom.*, I, 1).

[2] Cfr. San Tomm., *Summae theol.*, I, II, 107, 2°.

[3] « Praecepta autem judicialia non sunt instituta ad figurandum, sed ad disponendum statum illius populi qui ordinabatur ad Christum. Et ideo, mutato statu illius populi, Christo iam veniente, judicialia praecepta obligationem amiserunt ». « Illa praecepta judicialia disponebant populum ad iustitiam et aequitatem, secundum conveniebat illi statui: sed post Christum statum illius populi oportuit mutari. . . Et propter hoc oportuit etiam praecepta judicialia mutari ». San Tomm., *Summae theol.*, I, II, 104, 3°.

[4] « Omnes differentiae, quae assignantur inter novam legem et veterem accipiuntur secundum perfectum et imperfectum » San Tomm., *Summae theol.*, I, II, 107, 1°. « Lex vetus bona est, sed imperfecta ». — San Tomm., *ivi*, XLVIII, 1°.

[5] « Lex paedagogus noster fuit in Christo ». *Ad Gal. 3.*

[6] « Praecepta quae pueris dantur sunt quidem perfecta, secundum conditionem eorum, quibus dantur, etsi non sint perfecta simpliciter. Et talia fuerunt praecepta legis » — San Tomm., *Summae theol.*, I, II, 48, 2°.

[7] Non ignoro del resto come giustifichino i teologi questo precetto della vecchia legge: « taxavit enim modum vindictae lex, ut non procederetur ad immoderatam vindictam » San Tomm., *Summae theol.*, I, II, 107, 2°:

ancora ai primi passi della romana civiltà nella scienza del diritto: «Si membrum rupit, ni cum eo pacit, talio esto:» e quantunque, per l'inciso, «ni cum eo pacit,» il taglione delle XII tavole segnasse un progresso sul taglione del Vecchio Testamento; pure rimaneva sempre, nelle sue applicazioni, una pena ridicola ed atroce, come, in una carica a fondo contro il taglione, ebbe a dire il filosofo Favorino.[1]

Ed a proposito di ridicolo: se il contrapasso consistesse nel punire la colpa con una pena eguale alla colpa, e nel premiare il merito con un premio eguale al merito stesso; e se la forma del giudizio divino fosse il contrapasso; anche nel Paradiso il contrapasso dovrebbe aver luogo. E qual ridicolo spettacolo, nella fantasia de' credenti, non presenterebbero allora i beati? E qui torna a mente quel tale, di cui narra il Boccaccio nella Nov. 6ª della prima giornata: aveva udito «alla Messa uno Evangelio, nel quale queste parole si cantavano: *Voi riceverete per ogn'uno cento, e possederete la vita eterna*;» e aveva visto che in un convento si distribuivano ai poveri «grandissime caldaie di broda», tutta roba che soverchiava alla mensa de' frati: «se per ogn'una cento ve ne fieno rendute», disse ai monaci quel tale, «voi n'avrete tanta, che voi dentro tutti vi dovrete affogare».

Potrei seguitare, potrei confutare qualch'altra inesattezza della critica del prof. Zingarelli. Questa, per esempio: «L'errore del Filomusi Guelfi sta nell'aver creduto che sola forma della giustizia divina sia la distributiva,[2] tratto in inganno dalle parole di San Tommaso, che la giustizia distributiva sia quella che si esercita da superiore ad eguali, e la commutativa consista nelle cose *quae mutuo fiant inter duos personas ad invicem.* Ma San Tommaso dice pure che la prima è anche *fra i sudditi*»; e lo Zingarelli cita l'art. 1° della quaest. LXII della 2ª 2ªᵉ della *Summa theol.* Or il passo di

---

«praeceptum de poena talionis fuit datum ut justitia servaretur, non ut homo vindictam quaereret» SAN TOMM. ivi. art. 1°.

[1] Cfr. GELLIO, *Noctes atticae*, Lib. XX, cap. I.

[2] E lo credo tuttora, naturalmente; e non so come se ne possa dubitare; infatti, non ne dubita San Tommaso, in *Summa contra gentiles*, III 143, ove, a proposito delle pene e de' premii, che *la divina giustizia* assegna alle colpe ed ai meriti, scrive senz'altro: «talis est aequalitas *distributivae justitiae* ut inaequalia inaequalibus reddantur» ecc. [Il che sa[illegible] anche al Rostagno, che, a proposito della mia risposta all[illegible] dello Zingarelli, scrisse (in *Bullet. della soc. dant. it.*, N. S., I, pag. 211): «che di Dio sian proprie ambedue le giustizie, la distributiva e la commutativa, gli obiettò con ragione lo Zingarelli». Sì, proprio con molta ragione!].

San Tommaso è il seguente: « actus distributionis, qui est communium bonorum, pertinet solum ad praesidentem communibus bonis: sed tamen justitia distributiva est etiam *in subditis*, quibus distribuitur, in quantum scilicet sunt contenti justa distributione ». Anche qui lo Zingarelli traduce male il testo di San Tommaso: l'*in subditis* va tradotto *nei sudditi*, non *fra i sudditi;* e il senso del passo citato è questo: la giustizia distributiva, come atto del distribuire, è solo del principe; ma è pure nei sudditi, in quanto essi s'accontentano della giusta distribuzione. Ma basti aver confutata la parte principale della critica dello Zingarelli, e aver dimostrato (almeno, io lo spero: ma pur troppo, il sole *non approda* a tutti!) che non io ho franteso San Tommaso, e che lo Zingarelli ha con troppa sicurezza giudicato « punto accettabili » le mie « gravi conclusioni » sul contrapasso in Dante.

Aggiungerò solo, per sodisfare un desiderio dello Zingarelli, una breve spiegazione. Io concludeva, nel mio primo scritto, che la parola *contrapasso* fu da Dante usata metaforicamente a propoposito di Bertram dal Bornio: lo Zingarelli « non intende qui la metafora » e crede che avrei dovuto spiegarmi meglio. Mi ci proverò; sebbene anche nel mio primo scritto mi par d'essermi sufficientemente spiegato. È dimostrato che il contrapasso non è la forma del giudizio divino; quindi non potè Dante applicarlo ai dannati dell'Inferno, nè agli eletti del Purgatorio: però le pene dantesche hanno talora analogia con la colpa, come è della stessa pena di Bertram dal Bornio; nel qual caso la pena somiglia al contrapasso. E poichè la metafora non è che una similitudine abbreviata, quando il Poeta dice che in Bertram dal Bornio « s'osserva il contrapasso », è come se dicesse: s'osserva una pena che si somiglia al contrapasso.

XXV.

IL CRITERIO DEL PREMIO E DELLA PENA NE' TRE REGNI

Al libro dell'Arias, *Le istituzioni giuridiche medievali nella Divina Commedia*, [1] non son mancate le lodi, nè prima, [2] nè dopo la sua pubblicazione: [3] ciò m'ha indotto a pigliar le mosse da questo libro, per trattare del criterio seguìto da Dante nel premiare e nel punire le anime de' suoi tre regni. L'Arias dunque sostiene, col Bartoli e col Ferrieri, che le pene dantesche, nell'Inferno e nel Purgatorio, s'ispirino al concetto medievale del contrapasso punitivo, il quale aveva un duplice scopo, la vendetta e l'espiazione: di qui « il contrapasso dantesco, il quale assume due forme differenti nell'Inferno e nel Purgatorio. In quello, la legge è applicata di solito indifferentemente o per analogia o per contrario della colpa; in questo, secondo il contrario del peccato da espiarsi. E ciò perchè, come bene ha osservato lo Scherillo, ai ben finiti già spiriti eletti la pena è data come contraveleno perchè distrugga i semi di malizia che aspirarono nell'aria mondana; pei reprobi dell'Inferno invece, avendo ufficio di vendetta, può essere analoga o contraria al peccato, che in un modo o nell'altro ottiene lo stesso fine ». [4] Nello studio che precede, io ho già dimostrato che non si può parlar di contrapasso in Dante: qui, prescindendo dalla parola *contrapasso*, mi limiterò a confutare queste due conclusioni dell'Arias, che nell'Inferno la pena abbia ufficio di vendetta, e che nel Purgatorio sia costantemente contraria al peccato da espiarsi.

---

[1] Firenze, Lumachi, 1901.

[2] Cfr. nella *Prefazione* il giudizio della commissione [illegible] il primo concorso della fondazione Villari.

[3] Cfr. *Bullett. della soc. dant. it.* IX 112-122 [illegible]

[4] Pagg. 85-86.

Sulle quali conclusioni, parve all'Arias che non potesse « rimaner dubbio »; onde credè inutile, per dimostrarle, far un esame delle singole pene: nè io lo farò; bastandomi, per ciò che riguarda l'Inferno, qualche breve considerazione e qualche esempio; e riportandomi, per il Purgatorio, all'esame che delle singole pene di esso fece, più anni or sono, con serena obiettività, il Fornaciari.[1]

« Nel periodo comunale », scrive l'Arias stesso, [2] « la vendetta privata si compie, non tanto pei reati comuni, quanto per quelli che hanno origine da dissensi famigliari e che implicano l'onore dell'intera casata »: e ancora: « Si renda al reo il male ch'egli fece, quel male stesso, in quella misura e in quella forma, perchè egli soffra i medesimi strazii del corpo e dell'animo arrecati ad altri con la sua opera malvagia, e per tal via sia fatta giustizia ». [3] È chiaro adunque, per le parole stesse dell'Arias, che la vendetta si riferisce soltanto alle colpe contro il prossimo; poichè solo in queste è la parte offesa o danneggiata, che possa vendicarsi, offendendo o danneggiando. Ma ne' peccati d'incontinenza, la parte offesa dov'è? l'incontinente non fa male che a sè stesso.[4] A chi avevano fatto male, per tacer d'altri, Francesca e Paolo (dell'adulterio, quale che ne sia la ragione, Dante non tien conto), Ciacco e gl'irriconoscibili dannati del quarto cerchio? Come, dunque, possiamo intravedere la mano d'*altri*, o, meglio, dell'*intera casata* offesa, nella bufera che mena i lussuriosi, nella sozza pioggia che fiacca i gelosi, ne' gran pesi, voltati, per forza di poppa, dagli avari e da' prodighi? Ma neppure ne' peccati contro il prossimo la pena può avere ufficio di vendetta: se così fosse, quando la parte offesa avesse perdonato, Dio non potrebbe punire; e questo concetto della pena nel mondo di là, certo Dante non l'ha mai accennato. Dunque la pena nell'Inferno non ha e non può avere ufficio di vendetta.[5] — In quanto al Purgatorio, l'Arias attribuisce al For-

[1] *Sulle pene assegnate da Dante alle anime del Purg.*, in *Giorn. dant.*, anno I (1894), pagg. 366-369.

[2] Pag. 33.

[3] Pag. 34.

[4] « Peccatum singularis personae non nocet nisi sibi ipsi ». San Tomm., *Summae theol.*, III, 19, 4°.

[5] L'Arias fa una rassegna degli esempii in cui Dante adopera la parola *vendetta* (pagg. 42-45), per dimostrare che essa, come nel linguaggio del tempo, così nel Poema ha il significato di giustizia punitiva. Sapevamcelo. Ma che perciò? L'Arias ne deduce: « Nonostante che queste testimonianze parlino chiaro, si è detto da taluno » (e cita lo Scherillo) « che il pensiero Dantesco non poteva adattarsi a riconoscere la vendetta medievale, come forma di giustizia ». — Ma San Tommaso non adopera le

naciari la conclusione «che nel Purgatorio la pena consista nello esercizio d'una virtù opposta al vizio delle anime».[1] Ma il Fornaciari non scrisse precisamente questo. Nelle pene assegnate ai superbi, agl'invidiosi, agli accidiosi, ai golosi e ai lussuriosi ei vide ben chiaro il concetto d'una volontaria espiazione, ossia dell'esercizio d'una virtù opposta a quel vizio per cui le anime si trovano in Purgatorio; ma per le pene assegnate agl'iracondi e agli avari, dubitò che Dante avesse cambiato criterio; poichè esse, piuttosto che la volontaria correzione del vizio, gli parve che ne rappresentassero la natura e gli effetti. Aggiunse, è vero, che anche nelle pene degl'iracondi e degli avari si «*potrebbe forse* reintegrare» l'unità di concetto, intendendo per il fumo grosso e d'aspro pelo, che crucia gl'iracondi, «le molestie, le punture, le piccole inquietudini, che l'iracondo pentito deve affrontare per esercitar la pazienza»; oppure «supponendo che questa volta la purgazione si faccia col meditare sugli effetti del vizio», in quanto quel buio ricorderebbe agl'iracondi pentiti «gli eccessi di collera a cui si abbandonarono ciecamente nella vita peccaminosa menata per l'avanti», e ne mostrerebbe la follia; e supponendo che anche per gli avari la pena consista in una profonda meditazione, per la quale essi vedrebbero e proverebbero «in sè figuratamente quegli stessi tristi effetti che provarono realmente nella vita», affinchè si compiesse in loro la purgazione del vizio. Ma dall'aver il Fornaciari premesso che con queste argomentazioni *potrebbe forse* reintegrarsi anche per queste due pene l'unità di concetto (il che non significa certo affermare che si reintegri); e dall'aver concluso il suo studio, desiderando e sperando che altri tornasse sulla questioncella da lui proposta, non si desume punto che al Fornaciari paresse proprio quello che all'Arias, cioè che le pene del Purgatorio fossero tutte informate a quest'unico criterio, che la pena fosse il contrario della colpa. E infatti, chi resta persuaso che nel camminare a tentoni degl'iracondi e nel fumo che gli acceca debba, o possa soltanto, vedersi altro, se non la natura e gli effetti dell'ira? chi resta convinto che l'aderir degli avari al pavimento non significhi quello che

mille volte le parole *vindicta* e *vindicatio*, nel senso di *giustizia*; eppure nessuno dirà che San Tommaso riconoscesse la vendetta privata come una forma di giustizia (Cfr. in questo vol. lo studio XXV). Gli è che la parola *vindicta*, nata quando la vendetta privata era l'unica forma di giustizia, dinotava ancora, a' tempi di San Tommaso e di Dante, sì la vendetta privata, come la pubblica, cioè la giustizia punitiva: ma se il nome era lo stesso, vendetta privata e giustizia erano due cose ben differenti: tanto differenti, che la giustizia puniva la vendetta.

[1] Pag. 86, nota 2.

Dante stesso, per bocca d'Adriano V, ci dice che significa, cioè «quel ch'avarizia fa», tenendo l'occhio dell'uomo fiso alle cose terrene e spegnendo nel suo animo ogn'altro amore di bene? Veramente, per ciò che si riferisce al fumo degl' iracondi, qualcuno se ne convinse: «non vi è dubbio», scrive lo Zingarelli, [1] «che sia proprio una pena d'opposizione e che faccia l'ufficio d'esercitar la pazienza»; non così per la pena degli avari, che parve anche allo Zingarelli «un caso diverso dagli altri, un caso unico»; onde pensò che Dante si fosse potuto indurre a interrompere il sistema, in omaggio «all'efficacia e perfezione artistica». A me questi cambiamenti di criterio, di cui pur sento spesso parlare, in Dante, riescon sempre sospetti: nel caso ch'esaminiano poi, al cambiamento di criterio non saprei trovare alcuna ragione plausibile. Perchè avrebbe dovuto cambiar criterio per l'ira e per l'avarizia, che non han nulla di speciale, a confronto degli altri vizii capitali? e in quanto alle ragioni d'arte, che, secondo lo Zingarelli, avrebbero indotto Dante a cambiar criterio per la pena degli avari; non so davvero persuadermi che un artista come Dante potesse ricorrere a un sì meschino espediente: egli avrebbe saputo bene, anche per gli avari, applicarlo artisticamente, se quello che voi dite fosse stato il criterio prescelto.

Il criterio, col quale Dante ha puniti i dannati dell'Inferno e i già eletti del Purgatorio, è un criterio unico, non solo, ma che abbraccia anche i beati del Paradiso. Eccolo con le parole di San Tommaso: [2] «sicut recte agentibus debentur bona, ita perverse agentibus debentur mala. Sed illi qui recte agunt, in fine ab eis intento percipiunt perfectionem et gaudium. E contrario ergo debetur haec poena peccantibus, ut ex his in quibus sibi finem constituunt afflictionem accipiant et nocumentum». Occorre appena ricordare, che il fine dell'umana volontà è Dio, al quale ci unisce la carità, «quia qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo; ut dicitur I. Joan. 4»; [3] e che «illi qui peccant, avertuntur ab eo in quo vere invenitur ratio ultimi finis», [4] cioè da Dio: sicchè, secondo la sentenza di San Tommaso, quelli che rettamente vivono trovano il loro premio, la loro perfezione in Dio, ch'è stato il fine della loro vita; quelli che han peccato trovano la loro pena, ossia la loro afflizione e il loro nocumento, in quegli stessi beni finiti, che essi, *aversi a fine debito*,

[1] *Recensione* dello scr. del Fornaciari, in *Bullett. della soc. dant. it.*, N. S., I., pagg. 132-134.
[2] *Summae contra gent.*, III. 140.
[3] San Tomm., *Summae theol.* II. II 184. 1°.
[4] *Op. cit.*, I. II 1. 7°.

si son costituiti come fine.[1] Che Dante abbia tenuta presente questa dottrina nell'assegnare i premii ai suoi beati, è innegabile: essi son tanto più presso a Dio, quanto più fervida è stata la lor carità: dovea dunque tenerla presente anche per l'Inferno e per il Purgatorio, poichè alla pena e al premio lo stesso principio è comune. Infatti, tutte le pene dantesche si riferiscono, (*traggono cagione*) [2] a quei beni secondi, che i dannati o le anime purganti amarono disordinatamente in vita; vale a dire, tutti, i dannati e i ben finiti, trovano la loro afflizione e il lor nocumento nel loro stesso peccato; e ciò basta per l'unità di sistema penale non solo nell'Inferno, ma anche nel Purgatorio: poichè nulla toglie a quest'unità di sistema, che, come in alcuni cerchi dell'Inferno la pena somiglia al peccato, in altri gli s'oppone; così in alcuni gironi del Purgatorio la pena rappresenti l'esercizio della virtù opposta al peccato, in altri la natura e gli effetti del peccato stesso: in altre parole, stabilito il principio che i dannati e i ben finiti, « in his in quibus sibi finem *constituerunt* afflictionem accipiant et nocumentum », nulla toglie all'unità di sistema che, tanto nell'uno quanto nell'altro regno, la pena sia a volte analoga, a volte opposta al peccato.

Ma non soltanto « per experimentum alicujus nocivi », [3] il peccatore dev'esser punito: le pene a lui dovute son varie; e San Tommaso le enumera [4] nell'ordine che segue: « Erit maxima poena hominum a beatitudine excludi; post hanc autem virtute privari et perfectione quacumque naturalium virtutum animae ad bene agendum; dehinc naturalium potentiarum animae deordinatio; post hoc autem corporis nocumentum; demum autem, exteriorum bonorum sublatio ». E tutte queste pene, tranne l'ultima (che è pena della presente vita, e non è un male in sè, ma *secundum quid*; onde non è propriamente pena, ma medicina, [5]) tutte queste pene si riscontrano ne' dannati dell'Inferno dantesco: hanno perduto il ben dell'intelletto, che è Dio; e questa prima pena assomma, naturalmente

[1] Cfr. *Op. cit.*, II, II, 45, 1°; e I, II, 108, 3°, ove si legge: « omnes res mundanae ad tria reducuntur, scilicet honores, divitias et del[illegible]

[2] La rigida giustizia che mi fruga
tragge cagion dal loco ov'io peccai,
a metter più li miei sospiri in fuga
(*Inf.*, XXX, 70-72).

[3] San Tomm., *Summae contra gent.*, III, 116.

[4] *Op. cit.*, III, 142.

[5] *Op. cit.*, I, II, 87, 7°, e II, II, 108, [illegible].

la seconda e la terza: per la quarta, sperimentano tutte quelle pene corporali che la fantasia del Poeta, col sussidio delle pene consuetudinarie del Medio Evo, potè immaginare. In quanto alle anime del Purgatorio, ree di peccato veniale (qualunque peccato diventa veniale mercè la penitenza), esse sperimentano la prima di queste pene, ma attenuata: poichè il peccato veniale, « manente ordine humanae mentis ad ultimnm finem, impedimentum affert quo retardetur ne libere tendat ad finem »; chi è reo di peccato veniale dev'esser punito, « non ita quod excidat, sed ita quod retardetur aut difficultatem patiatur in adipiscendo finem »: [1] non sperimentano la seconda, perchè al Purgatorio si va mercè la penitenza, e « per poenitentiam omnes virtutis restituuntur »; [2] nè la quinta per la stessa ragione che non la sperimentano i dannati: infine, sperimentano la quarta (*corporis nocumentum*), con pene gravi bensì, ma non orride, nè raccapriccianti, nè schifose, come talvolta quelle dei dannati; e la terza (*naturalium potentiarum animae deordinatio*), ma non in egual misura nelle tre regioni del sacro monte. Ho già dimostrato in altro mio studio che nell'Antipurgatorio si finisce di sanare la piaga del peccato in quanto alla volontà: nel Purgatorio vero e proprio, adunque, il disordine delle naturali potenze dell'anima è minore che non nell'Antipurgatorio, poichè si restringe al solo appetito sensitivo e all'intelletto; ed è minimo nel Paradiso terrestre, ove, sanata già la piaga del peccato in quanto all'appetito sensitivo e all'intelletto pratico, resta solo il disordine dell'intelletto speculativo.

Concludendo nell'Inferno le pene son quattro, esclusione dalla beatitudine, privazione delle virtù naturali, disordine delle naturali potenze dell'anima e nocumento del corpo: nel Purgatorio son tre, ritardo nel conseguimento della finale beatitudine; disordine delle naturali potenze dell'anima, benchè non eguale per tutt'e tre le regioni del sacro monte; e nocumento del corpo. Un sistema unico adunque, tanto per il regno della dannazione, quanto per quello della purgazione; un sistema desunto evidentemente dalla teologia di San Tommaso (e che è tuttora la dottrina che si bandisce dai pergami); con delle tracce di consuetudini medievali, per quanto si riferisce all'applicazione della quarta pena, la pena corporale, specialmente nell'Inferno: un sistema che si riconnette con quello

[1] San Tomm., *Summae contra gent.*, III. 141.
[2] Ejusdem *Summae theol.*, III. 89. 1°.

del Paradiso, in quanto che, se i beati trovano la lor perfezione e beatitudine nel fine che proposero alla loro vita, cioè in Dio; i reprobi e le anime purganti trovano l'afflizione e il nocumento loro in quelle cose delle quali costituirono il lor fine, cioè nell'oggetto del loro stesso peccato.

XXVI.

LA PIETÀ DI DANTE
INNANZI A GERI DEL BELLO

> ... le scritture de' dottori, d'Agostino e degli altri, i quali avere avuto l'aiuto dello Spirito Santo chi dubiterà?
>
> *De Mon.*, III, 3, trad. del Fraticelli.

> O estrema scelleratezza, eziandio se gli avvenga nel sogno, male usare la intenzione dello eterno spirito! non si pecca qui contro Mosè, David, Giob, Matteo e Paolo, ma contro allo Spirito santo che parla in loro. Imperocchè se molti sono gli scrittori del divino sermone, uno solo è il dettatore Iddio, il quale s'è degnato quello che a lui piace per molti scrittori a noi esplicare.
>
> *Id.*, III, 4 id.

I*.

Oltre quello di Filippo Argenti,[1] un altro episodio di somma importanza per il carattere di Dante è l'episodio di Geri del Bello; per esso, e precisamente per le parole di Dante a Virgilio,[2] «è chiaro», scrive il Bartoli,[3] «come Dante non si allontanasse nel concetto della vendetta dall'opinione che ne avevano gli uomini del suo tempo, del che però non potranno fargli colpa, se non coloro, i quali pretenderebbero che egli, nato nel tredicesimo secolo, avesse le idee del secolo decimonono». Riserbandomi di discutere in seguito se veramente sia *chiaro*, per i versi di Dante, quanto s'afferma intorno al concetto che il poeta dovè avere della vendetta, noterò, innanzi tutto, che, se proprio si fosse persuasi che Dante credè lecita la vendetta, non bisognerebbe aver difficoltà,

---

* Pubblicato nell'*Alighieri*, rivista di cose dantesche, anno II (1890-91), pagg. 56-68.

[1] Vedi lo studio IV di questo vol., pagg. 63-70.

[2] O duca mio, la violenta morte
Che non gli è vendicata ancor, diss'io,
Per alcun che dell'onta sia consorte,
Fece lui disdegnoso, onde sen gio
Senza parlarmi, sì com'io stimo;
Ed in ciò m'ha e' fatto a sè più pio.
Canto XXIX, vv. 31-36.

[3] *Storia della lett. it.*, vol. VI, parte II, pag. 96. Cito il Bartoli soltanto; ma che Dante ritenesse lecita la vendetta privata, è opinione di moltissimi altri, e antichi e moderni. Vedi pagg. segg. [Nel recentissimo *Commento* del Torraca, Dante è detto «convinto della giustizia della vendetta ereditaria».]

a ripetere col Lombardi, a proposito del v. 36[1] del canto XXIX («Ed in ciò m'ha e' fatto a sè più pio»): «pietà poco lodevole, anzi degna di stare in una di quelle bolge». Invece, i più de' commentatori, o in un modo o in un altro, si sforzano di scusar Dante per così basso sentimento. Il Tommaseo, ad esempio, scrive, non diversamente dal Bartoli: «La vendetta era allora tenuta debito sacro, e Francesco da Barberino attesta le vendette in Toscana più che altrove frequenti... Potevano aver pretesto alle private vendette nelle consuetudini ebree: *Evadere iram proximi, qui ultor est sanguinis* (Ios., XX, 3)».[1] Lo Scartazzini[2] cita anche lui sentenze scritturali e consuetudini greche, aggiungendo che «ai tempi di Dante la vendetta privata era non solo un diritto legale, ma anche un dovere d'onore per tutti i consanguinei dell'offeso»: quanto al giudizio del Lombardi, la pensa anche lui, su per giù, come il Bartoli: «O peccava egli forse nel partecipare a' pregiudizi del suo tempo»? E B. Bianchi, il Fraticelli, l'Andreoli, il Casini,[3] il Balbo,[4] il Foscolo,[5] il Del Lungo,[6] il Preda,[7] ecc. non la pensano diversamente. Se non che, della poca validità degli argomenti addotti a scusa di Dante, una prima prova ce la danno gli stessi Tommaseo e Scartazzini, traendo una conclusione, che non deriva affatto dalle promesse: il Tommaseo finisce col dire: «Non credo però che il poeta qui si mostri sitibondo di sangue nemico»; e lo Scartazzini: «Del resto da questi versi non deriva la conseguenza che Dante nutrisse in sè spirito di vendetta»:[8] dal che appare che tanto al Tommaseo, quanto allo Scartazzini, ripugnava, malgrado i lor bravi argomenti, l'immaginarsi un Dante feroce e vendicativo. Questa medesima ripugnanza dovè determinare alcuni copisti a sostituire un *assai* all'*a sè* nel verso 36°; e dovett'essere per la stessa ragione che il Buti accettò questa lezione nel testo, e il Lana e il Landino, se non nel testo, la accettarono ne'

---

[1] *Discorso «I falsatori»*, che nel *Comm.* del Tommaseo segue al canto XXIX dell'*Inf.*

[2] *Comm.*, *Inf.*, canto XXIX, n. 33 e 36.

[3] Vedi i rispettivi Commenti.

[4] *Vita di D.*, Firenze, Le Monnier, I, 10, pag. 130.

[5] *La Comm. di D. A., illustrata da U. Foscolo*, Torino, Tip. Ec., 1852, vol. I, pag. 76.

[6] *Una vendetta in Firenze il giorno di San Giovanni del 1295*, Firenze, Cellini, 1887, pag. 32-40, e pag. 42. [Questo scr. fa ora parte del volume *Dal secolo e dal poema di Dante*, Bologna, Zanichelli, 1898, pagg. 65-145].

[7] *L'idea relig. e civ. di D.*, Milano, Dumolard, 1889, pag. 41-43.

[8] Logico è il Talice *Comm.*, Milano, Hoepli, 1888, vol. I, pag. 392: «Et ideo Dantes magis compatitur ei: idest magis stimulatur ad vindictam».

loro commenti, interpetrando il verso 36° in modo da escludere ogni desiderio di vendetta per parte di Dante.[1] Fatto molto notevole, poichè dimostra, che ai tre citati commentatori antichi l'interpetrazione comune del verso 36° non parve accordarsi col carattere di Dante o col resto del poema: essi si accorsero che bisognava pensare a un'interpetrazione, il cui senso fosse perfettamente opposto a quello dell'interpetrazione comune; ma, non riuscendo a fondarla sulla lezione comune, la fondarono sull'altra, su quella zeppa punto dantesca, ch'è l'*assai*. E si noti, che, almeno al Lana e al Landino, è manifesto che essa apparve, qual è infatti, lezione falsa, poichè non la accettarono nel testo: ma preferirono d'apparire in aperta contradizione con esso, anzi che, contradicendo al carattere di Dante e al resto del poema, dare a Dante una taccia ignominiosa. Infine, la stessa ripugnanza, a immaginarsi un Dante partigiano della vendetta privata, dovè indurre l'Ottimo a scrivere, come per attenuare, che Dante riprendesse «la cattività sua e degli altri suoi consorti»;[2] e il Cesari,[3] e il Costa e il Di Siena,[4] con poca differenza tra loro, a seguirlo; e a fargli plauso il Bartoli e il Del Lungo. Insomma, io direi quasi che questa ripugnanza dovett'essere ed è di tutti i dantisti: certo non esito ad affermare che essa è giustissima; e che, ammesso un Dante partigiano della vendetta privata, quante scuse si vanno adducendo in suo favore son tutte magre, insufficientissime scuse.

Si dice che a Dante, nato nel secolo XIII, non si può far colpa di pensarla, sulla vendetta, come i suoi contemporanei, anzi che come quelli del secolo XIX. Ma anche San Tommaso nacque, anzi visse e morì, nel secolo XIII; eppure, ecco ciò ch'egli scrive intorno alla vendetta: «Non è lecito desiderar la vendetta per il male di quello ch'è da punire; ma è cosa degna di lode desiderarla per la correzione de' vizii e per il trionfo della giustizia: a ciò può tendere l'appetito sensitivo, in quanto è mosso dalla ragione». Ma «la vendetta secondo ragione si fa da Dio, *di cui è ministra la*

[1] «Mi ha fatto assai più pio ch'io non sarei inverso li [illegible], a non farne vendetta, che bench'io avesse in cuore di non farne vendetta, ora l'ho molto più». *Buti*. Così interpetra anche il Lana (v. Del Lungo, *scr. cit.*, pag. 35); e il Landino: «Ma el fatto più pio, quasi dica el [illegible] m'ha fatto più pio inverso e nimici e men cupido di vendetta». *Opere del divino poet. Danthe ecc. ecc.*, Venetia per Mis. Bernardino Sta[illegible] MDXX, pag. 172.

[2] Cit. dal Del Lungo, *scr. cit.*, pag. 35.

[3] *Bellezze della div. comm. di D. A.*, Napoli, Rossi Romano, [illegible] pag. 163.

[4] Vedi i rispettivi Comment..

potestà punitiva, come dice San Paolo, nella lettera ai Rom. 13 ».[1] « Se alcuno desideri che si faccia vendetta secondo l'ordine della ragione, quest' ira[2] è lodevole, e si dice ira per zelo; ma se desideri che si faccia in qualunque modo contro l'ordine della ragione (per es. se desideri *che sia punito chi non merita, o più di quello che merita, o non secondo il legittimo ordine, o non per il debito fine*, che è la conservazione della giustizia e la correzione della colpa), quest' ira è vizioso appetito, e si dice ira per vizio ».[3] È chiaro dunque che San Tommaso non riconosce lecita altra vendetta, se non quella fatta dalla potestà che n' ha il diritto: in altri termini, la pena. Or se tale era l'opinione di San Tommaso, non mi par troppo il pretender da Dante, teologo, che, non le barbare consuetudini degli uomini di parte suoi contemporanei, ma l'opinione di San Tommaso seguisse nel *poema sacro*: a illuminare e combattere l'ignoranza e la barbarie di quelli (« in prò del mondo che mal vive ») intendeva egli principalmente col suo poema; e guida principale del suo viaggio era Beatrice, cioè la teologia. È vero che nel libro de' Numeri si legge: « Il parente dell' ucciso ucciderà l'omicida: lo ucciderà subito che lo avrà nelle mani. Se uno per odio dà la spinta a un uomo, o getta sopra di lui qualche cosa con mala intenzione, o se essendo suo nemico lo batte con le mani, e quegli viene a morire, il percussore è reo d'omicidio; il parente dell'ucciso, subito che lo troverà, potrà ammazzarlo » ; [4] le quali sentenze, secondo lo Scartazzini, scuserebbero Dante dell'aver partecipato a' « pregiudizi del suo tempo » circa la vendetta. Ma Dante non era sì poco addentro negli studii biblici, da ignorare, che se Dio, per mettere un freno, col timore, agli spiriti duri e protervi del popolo ebreo, permise a' più prossimi parenti di vendicare il parente ucciso; fece esente chi si fosse vendicato dalla pena nel foro esterno, ma non da ogni colpa nella *verace corte*, innanzi agli occhi del giudice supremo.[5] Parimenti, non poteva Dante ignorare il precetto

[1] *Summae theol.*, II, II, 158, 1°.

[2] Si ricordi che San Tommaso definisce l' ira *appetitus vindictae* (*op.* e *loc. cit.*) e Dante (*Purg.*, canto XVII, vv. 121-122), parlando degl' iracondi:

> Ed è chi per ingiuria par ch'adonti
> Sì, che si fa della vendetta ghiotto.

[3] *Op. cit.*, II, II, 158, 2°.

[4] *Num.*, cap. XXXI, vv. 19-21. Riporto questi versetti nella traduzione del Martini, della quale mi servirò anche per l'altre citazioni bibliche nel testo.

[5] Vedi *La sacra Bibbia* ecc., tradotta da Mons. MARTINI, Prato, Passigli, 1850, vol. I, parte II, pag. 591, n. 19.

del Levitico:[1] «Non cercar la vendetta, e non conservar la memoria dell'ingiuria de' tuoi concittadini»; nè le sentenze di Dio nel Deuteronomio:[2] «A me si spetta il far vendetta ed io renderò a suo tempo quel ch'è dovuto»; nè le sentenze dell'Ecclesiastico:[3] «Chi vuol vendicarsi proverà le vendette del Signore, il quale terrà esatto conto de' suoi peccati. Perdona il prossimo tuo, che ti ha fatto torto, e allora, pregando tu, ti saran rimessi i peccati tuoi. Egli non usa misericordia verso d'un uomo simile a sè, e chiede perdono de' suoi peccati?» nè, infine, la sentenza di San Pietro:[4] «non rendete male per male, nè maledizione per maledizione». Inoltre, ha egli, il poeta feroce e vendicativo, interdette all'angelo della pace, nel Purgatorio, le parole della settima beatitudine evangelica, *beati pacifici*?[5] o ha egli soppresse, nella sua bella parafrasi del *pater noster*, le parole *dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris*?[6] San Matteo s'era espresso ben chiaro, illustrando questa parte dell'orazione domenicale: «Se voi perdonerete agli uomini i loro mancamenti, il vostro padre celeste vi perdonerà similmente i vostri peccati. Ma se voi non perdonate agli uomini i loro mancamenti, nè meno il Padre celeste perdonerà a voi i vostri:»[7] altrove poi aveva riferito il precetto di Gesù, che «fino a settanta volte sette» bisogna perdonare a chi ci ha offesi;[8] e aveva raccontata la parabola del servo debitore: «il padrone lo chiamò a sè e gli disse: servo iniquo, io ti ho condonato tutto quel debito, perchè ti sei a me raccomandato: non dovevi anche tu aver pietà d'un tuo conservo, come io ho avuto pietà di te? E sdegnato il padrone, lo dette in mano de' carnefici, per fino a tanto che avesse pagato tutto il debito. Nella stessa guisa farà con voi il mio padre celeste», è Gesù che parla, «se di cuore non perdonerete ciascuno al proprio fratello».[9] Or per tornare alle sentenze del Libro de' Numeri, citate dallo Scartazzini, basterebbero, per togliere ad esse ogni valore, questi soli

[1] Cap. XIX, v. 18.
[2] Cap. XXXII, v. 35.
[3] Cap. XXVIII, vv. 1-4.
[4] *Epist.*, I, cap. III, 9.
[5] *Purg.*, canto XVIII, vv. 68-69.
[6] E come noi lo mal ch'abbiam sofferto
Perdoniamo a ciascuno, e tu perdona
Benigno, e non guardar lo nostro merto.
Purg., canto XI, vv. 16-18.
[7] *Vang. di San Matteo*, cap. VI, vv. 14-15.
[8] *Vang. di San Matteo*, cap. XVIII, vv. 21-22.
[9] *Vang. di San Matteo*, cap. XVIII, vv. 32-35.

passi, or ora citati, dal Vangelo di San Matteo: Dante, a cui l'epistole di San Paolo erano familiarissime, sapeva bene che di gran lunga superiore all'antica era la nuova legge,[1] che molto al di sopra dell'autorità di Mosè era quella di Cristo; il che, del resto, lo stesso Mosè aveva riconosciuto.[2] « Se la parola pronunziata dagli Angeli fu stabile, e qualunque prevaricazione e disubbidienza ricevè la giusta retribuzione della mercede; come averemo noi scampo, se poco conto faremo di una salute sì grande? La quale principiato avendo ad essere annunziata dal Signore, è stata a noi confermata da quelli che l'avevano udita?... Uno che viola la legge di Mosè, sul deposto di due o di tre testimoni, muore senza alcuna remissione: quanti più acerbi supplizi pensate voi che si meriti chi avrà calpestato il figliuol di Dio, ed il sangue del testamento, in cui fu santificato, avrà tenuto come profano, ed avrà fatto oltraggio allo spirito di grazia? » Così San Paolo,[3] dell'eccellenza del Vangelo.

E ciò nel campo teologico: fuori di esso, « la lotta contro l'istituto della vendetta privata incomincia dal secolo XII. Prescindendo dalle *tregue di Dio*, Federico Barbarossa, con constituzioni del 1158 e 1159 (*De pace territoriali*) punì parecchi delitti che erano abbandonati alla vendetta privata, e li considerò come delitti contrarii alla *pace generale*. E sopra tutto nelle provincie meridionali Federico II (a. 1231) con costituzioni abolì la violenza della *faida* (Vedi *Constitutiones Regni Siciliae*, Lib. I, Tit. VIII, IX). A ciò si aggiunga che nel secolo XIII lo studio rinnovato del diritto romano fa sorgere in Italia una scuola importante di diritto penale. Rolandino De Romanciis († 1284) scrive un'opera (perduta) dal titolo *De ordine maleficiorum* (*Savigny*, *Geschicte des Röm. Recht. im Mittelalter*, V, § 166); e Alberto de Gandino († 1229) scrive un'opera assai importante col titolo *De Maleficiis* (Savigny, *op.* e *loc. cit.*, § 167) ».[4] Ora io domando: è presumibile che Dante ignorasse

[1] Lex vetus est quasi paedagogus puerorum, ut Apostolus dicit, ad Gal. 3. lex autem nova est lex perfectionis, quia est lex charitatis, de qua Apostolus dicit ad Coloss. 3, quod est vinculum perfectionis... omnes differentiae quae assignantur inter novam legem et veterem, accipiuntur secundum perfectum et imperfectum... » San Tomm., *Summae theol.*, I, II, 107. 1°. « in prohibitione talionis: taxavit enim modum vindictae lex, ut non procederetur ad immoderatam vindictam; a qua Dominus perfectius removit eum quem monuit omnino a vindicta abstinere », *id. id.*, 2°.

[2] « Prophetam de gente tua et de fratribus tuis sicut me suscitabit tibi Dominus Deus tuus: ipsum audies ». *Deut.*, cap. XVIII, v. 15.

[3] *Ep. agli Ebrei*, II. 2-3; X. 28-29.

[4] Debbo questi cenni a mio fratello Francesco, professore di Dritto nell'Università di Roma.

tutto questo? e, se n'ebbe notizia, si può presumere che non ne facesse il debito conto?

Che più? Si ricordi la lode di *forte*, data al *buon* Marzucco Scornigiani, per aver perdonato all'uccisore di suo figlio;[1] si rilegga la seconda metà del canto XV del *Purg.* (dal v. 85 alla fine), in cui s'esaltano, per tacer d'altro, la mansuetudine di Pisistrato, indarno spinto dalla moglie alla vendetta, e la magnanimità di Santo Stefano, che sotto la pioggia de' sassi, *orava all'alto Sire che perdonasse a' suoi persecutori*; si rileggano, anche del *Purg.*, e il canto XVI, in cui ci son mostrate le anime degl'iracondi (o desiderosi di vendetta) *pregar per pace e per misericordia*, invocando l'*Agnus Dei*, modello di mansuetudine; e la prima metà del canto XVII, con i suoi esempii d'iracondia, o di vendetta, ch'è lo stesso, punita (Progne, Filomela e Amano); e poi si dica se è mai possibile che tutto questo sia stato scritto da un uomo, che riteneva cosa lecita e onesta la privata vendetta.

Ma qui sento l'illustre Del Lungo opporre, che noi « troviamo la religiosa pietà e la ferocia intrecciarsi bizzarramente quasi a ogni tratto di quella torbida istoria medioevale ».[2] Verissimo: se non che, il Del Lungo stesso può insegnarmi che un uomo ec-

---

[1] *Purg.*, VI, 17-18. L'Arias (*Le istituzioni giuridiche medievali*, Firenze, Lumachi, 1901, pag. 56) sostiene che, stante il disaccordo degli antichi commentatori nel riferire il fatto, il significato delle parole *buono* e *forte* fa preferire l'interpetrazione che Marzucco acquistasse onore presso i contemporanei, piuttosto per la sua « presenza d'animo », anzi che per aver perdonato all'uccisore di suo figlio; ma « quand'anche fosse per il perdono, sarebbe soltanto una delle consuete contradizioni degli uomini medievali, non esclusi i più grandi ». Che la lode data da Dante a Marzucco fosse per aver perdonato, a me sembra innegabile: fortitudo est circa timores et audacias, quasi cohibitiva timorum et audaciarum moderativa (San Tomm., *Summae theol.*, II, II, 123, 3°): perdonando, Marzucco moderò l'*appetitus vindictae*, che appartiene all'*audacia*: dunque, bene meritò la lode di *forte*, che non avrebbe meritata per la sola *pazienza*. Giacchè *pazienza* (non *presenza d'animo*, ossia *coraggio*) sarebbe stata quella che a Marzucco attribuisce Benvenuto da Imola, narrando che s'accostò al Conte Ugolino, uccisor di suo figlio, fingendosi uomo spensierato ed estraneo, e consigliandolo, per l'onore di lui, di permettere che l'ucciso fosse sepolto: il Conte infatti, riconoscendolo, rispose: « Va, la tua *pazienza* vince la mia durezza ». (Cfr. per le varie versioni del fatto che si riferisce alla fortezza di Marzucco, F. P. Luiso, *Per un'allusione della Div. Comm.*, in *Bull. della soc. dant. it.*, N. S., XIV, pag. 44-78). In quanto poi alle « consuete contradizioni degli uomini medievali », l'A[illegible] be fatto male a recar qualche esempio, che giustificasse l'inciso, « non esclusi i più grandi ».

[2] *Scr. cit.*, pag. 38.

cezionale, come Dante, va giudicato con criterii eccezionali. O che si confonde Dante con *donna Berta e ser Martino?* Io capisco benissimo che rozzi uomini di parte potessero incominciare « al nome di Dio e della sua madre Vergine Maria » quella *promissione* riportata dal del Lungo,[1] dalla quale spira tutt'altro che mansuetudine e cristiana carità: ma siffatte contradizioni in Dante non so concepirle. Parimenti non so persuadermi, che la mente di chi meritò, per più titoli, d'esser citato con onore nella scienza penale,[2] proprio in questo e solo in questo argomento della vendetta rimanesse « mancipia dell' universale errore »; [3] e che solo in questo non progredisse oltre il suo secolo[4] chi s'era mostrato in tante cose superiore a' suoi tempi; infine non so concepire, che con tanta audacia, si ribellasse agl' insegnamenti de' libri biblici e de' dottori della Chiesa chi aveva sentenziato che l'opporsi ad essi è tutt' uno che opporsi allo Spirito Santo.

Eppure, si replicherà, malgrado tutte queste ragioni, dal v. 36° del canto XXIX dell' *Inf.* apparisce *chiaro* che Dante teneva per cosa lecita e onesta la vendetta.

È invero sconfortante il dover riconoscere, dopo tanti commenti e studii su Dante, che un verso di somma importanza, come il 36° del canto XXIX dell' *Inf.*, sia stato fino ad oggi, interpetrato a rovescio; senza che nessuno (tranne, ch'io sappia, il Buti, il Lana e il Landino) ne avesse avuto mai il sospetto.[5]

Virgilio dice a Dante: io ho visto, a piè del ponticello, il tuo parente « mostrarti e minacciar forte col dito »; e Dante:

---

[1] *Scr., cit.*, pag. 43.

[2] V. Carrara, *Accenni alle scienze penali nella Div. Com.*, nel vol. *Dante e il suo secolo*, pag. 550. E a pag. 546: « Ancora egli dunque, magistrato di Firenze, ambasciatore, cittadino, in cui era riposta, al dir del Boccaccio, tutta la speranza pubblica, fu sacerdote del diritto ». [L'Arias invece (*op. cit.*, pag. 26): « Dante non fu nè cultore, nè giudice benevolo, o semplicemente equo, della scienza del diritto ». Ha ragione il Carrara o l'Arias? ai giuristi la sentenza: per me, che non son giurista, l'autorità del Carrara è di quelle che pesano molto.]

[3] *Scr. cit.*, pag. 547. Tal errore, peraltro, non fu tanto universale, che i teologi non lo condannassero, e legislatori e giuristi non avessero giá fatti i primi passi per combatterlo, come s'è dimostrato nelle pagine precedenti. Gli stessi magistrati non pare che lasciassero al tutto impunita la vendetta: quella sui Mannelli costò alla compagnia mercantile dei Velluti lire settemila (V. Del Lungo, *scr. cit.*, pagg. 22 e 59).

[4] Balbo, *Vita di Dante*, pag. 130.

[5] [Questo io poteva scrivere nel 1890: oggi bisognerebbe dire che malgrado una certa discussione sull'interpetrazione di questo verso, la vecchia interpetrazione ha tuttora i suoi paladini.]

O duca mio, la violenta morte
Che non gli è vendicata ancor . . .
Per alcun che dall'onta sia consorte,

Fece lui disdegnoso, onde sen gio
Senza parlarmi, sì com'io stimo;
Ed in ciò m'ha e' fatto a sè più pio.

Tutti i commentatori da me letti (tranne sempre quei tre sopra ricordati) spiegano così quest'ultimo verso: sapendolo crucciato, perchè della sua morte nessuno ha fatto vendetta, io mi sono inteso muovere a maggior pietà verso di lui: alla quale interpetrazione si riducono, in fondo, anche quelle che parlano di sdegno, da parte di Geri, per la viltà o disamore de' parenti; infatti, se Geri rampognava di viltà i parenti, perchè non avean fatta la debita vendetta, è chiaro che causa prima del suo sdegno rimane sempre l'offesa non vendicata; e parimenti per Dante, se la sua pietà s'accrebbe per il disdegno di Geri, la causa di questo accrescersi di pietà rimane sempre la stessa che del disdegno di Geri, cioè, ripeto, l'offesa non vendicata. Ad ogni modo, se anche le due interpetrazioni differissero, circa la causa del disdegno di Geri e della maggior pietà di Dante, sostanzialmente tra loro; rimarrebbe sempre questo, comune a tutte e due: già prima delle parole di Virgilio, Dante sentiva pietà per Geri: saputo del disdegno di lui, questa pietà s'accrebbe: Dante divenne *più pio*. Or vedi che sventato questo Dante! sono appena passate poche ore,[1] da che Virgilio gli ha fatto un acerbo rimprovero, per aver sentito pietà degl'indovini;[2] e già l'alunno poco attento se ne scorda, per tornare alla prima colpa! E Virgilio tace,[3] lui così severo, da esser tacciato d'una certa «accigliatura pedagogica»;[4] lui, tanto severo ne' rimproveri, quanto affettuoso nelle lodi; lui che simboleggia la

[1] I poeti lasciano la bolgia IV la mattina del secondo giorno di viaggio, alle ore 6 o 7 o 8 ½ (XX, 124-127). Quando i Poeti sono sul ponte della Bolgia IX è un'ora dopo mezzogiorno (XXIX, 10). [illegible], *Tavole dantesche*, Firenze, Sansoni, 1880, Tav. 15 e 20.

[2] *Inf.*, canto XX, vv. 27-30.

[3] Nè sfugge a quest'obiezione l'interpetrazione del Dr. [illegible] pur esplicitamente formulata dallo Scherillo (*Alcuni capitoli della biografia di Dante*, Torino, Loescher, 1896, pag. 165) e da G. A. Venturi (*I* [illegible] *nella D. C.*, estratto dalla *Rass. naz.*, 1898, pag. 13), cioè che chi sente più compassione per Geri, sdegnoso che la sua morte non sia stata vendicata, non è Dante, autore del poema, ma Dante attore. Appunto Dante attore è quello che dev'esser corretto da Virgilio].

[4] V. D'Ovidio, *Saggi critici*, Napoli, Morano, 1879, pag. 326 nota.

ragione, alla quale spetta regolare e la pietà[1] e la vendetta![2] A questo s'aggiunga, che, poco prima (vv. 22-24), Virgilio aveva ammonito Dante di non badar altro a quello spirito,[3] «più di disprezzo, che di pietà degno», come ben nota il Biagioli. Se non che il Biagioli stesso si contradice, dando del verso 36° la comune interpetrazione: «mi ha mosso a maggior pietà verso di sè».[4] Nè val dire, che, se Dante sente pietà per Geri del Bello, e Virgilio non lo rimprovera, ciò si spiega per esser Geri un parente: «secondo la colpa, per la quale avversano Dio (così San Tommaso),[5] son da odiare tutti i peccatori, anche il padre, la madre, i parenti, come insegna San Luca, 14. Poichè ne' peccatori dobbiamo odiare il loro esser peccatori, ed amare il loro esser capaci di beatitudine». Ma il dannato Geri del Bello non era più capace di beatitudine; dunque nulla restava in lui, che Dante potesse amare senza colpa, per averne pietà non colpevole.

Inoltre, quel Geri del Bello era là per aver seminato discordie; e Dante, per confessare di sentirne pietà, avrebbe dovuto ignorare quel de' Proverbii:[6] «Sei sono le cose che il Signore ha in odio, e la settima è all'anima di lui in esecrazione»: la settima cosa è «colui che tra fratelli semina discordie»:[7] avrebbe dovuto ignorare le sentenze dell' Ecclesiastico, relative al *sussurratore*, al-

---

[1] «misericordia importat dolorem de miseria aliena. Iste autem dolor potest nominare. Uno quidem modo motum appetitus sensitivi: et secundum hoc misericordia passio est et non virtus. Alio vero modo potest nominare motum appetitus intellectivi, secundum quod alicui displicet malum alterius. Hic autem motus potest esse secundum rationem regulatus; et potest secundum hunc motum ratione regulatum regulari motus inferioris appetitus. Unde Augustinus dicit in 9 *de civit. Dei* (c. 5, *cir. med. to.* 5) quod iste motus animi, sc. misericordia, servit rationi, quando ita praebetur misericordia, ut conservetur justitia». San Tomm., *Summae Theol.*, II. II, 30, 3°.

[2] San Tomm., *op. cit.*, II. II. 158. 1° e 2°.

[3] Così sonano le parole

> . . . . . non si franga
> Lo tuo pensier da qui innanzi sovr' ello:
> Attendi ad altro, ed ei là si rimanga;

sia che *non si franga* valga qui *non si rompa da altre cose che hai a pensare*, come interpetra la Crusca; sia che valga, come sostiene il Monti (*Prop. I*, vol. II, pag. 139-143), *non s' intenerisca, non s' impietosisca.*

[4] *Comm.*, *Inf.*, canto XXIX, note 22-24, 31-36.

[5] *Summae theol.*, II, II, 25, 6°.

[6] Capo VI, vv. 16 e 19.

[7] «hoc peccatum maxime contra Deum est; quia Deus dilectio est». San Tomm., *Summae theol.*, II, II, 74, 2° in fine.

l'*uomo di due lingue*, alla *lingua d'un terzo*;[1] sentenze importantissime, in quanto tutte dimostrano che tal sorta di peccatori non merita alcuna pietà.[2] Dante, invece mostra d'aver compreso assai bene che grave colpa fosse quella de' *seminatori di scandalo e di scisma*, poichè applica loro una pena dolorosissima: il *sozzo modo* della nona bolgia non c'è lingua che valga a descriverlo; e Bertramo dal Bornio, che tien pesolo con mano il capo tronco, grida, della sua pena, al Poeta: « Vedi se alcuna è grande come questa ».[3]

Infine, come poteva Dante aver pietà di uno, che, mostrandosi bramoso di vendetta, *covava l'ira* pur nell'Inferno? « Egli ch'è carne cova l'ira, e chiede che Dio gli sia propizio? chi espierà i suoi peccati? »[4] Come poteva Dante aver pietà di *lui disdegnoso*, se Abramo l'aveva negata al ricco epulone, che pur la chiedeva pregando?[5]

A Dante, che piangeva per la pena degl'indovini, Virgilio aveva detto:

Qui vive la pietà, quando è ben morta:

---

[1] Bilinguis proprie dicitur susurro. Cum enim amicitia sit inter duos, utitur susurro ex utraque parte amicitiam rumpere; et ideo duabus linguis utitur ad duos, uni dicens malum de alio ». San Tomm., *op. cit.*, II, II, 74, 1° in fine.

« Non appelleris susurro, et lingua tua ne capiaris et confundaris... denotatio pessima super bilinguem: susurratori autem odium, et inimicitia et contumelia ». *Ecclesiastico*, cap. V, vv. 16 e 17.

« Susurro et bilinguis maledictus: multos enim turbavit pacem habentes. Lingua tertia multos commovit, et dispersit illos de gente in gentem: civitates muratas divitum destruxit, et domos magnatorum effodit: virtutes popolorum concidit, et gentes fortes dissolvit. Lingua tertia mulieres viratas eiecit, et privavit illas laboribus suis. Qui respicit illam non habebit requiem, nec habebit amicum in quo requiescat ». *Ecclesiastico*, Cap. XXVIII, vv. 15-20. Con quest'ultima sentenza specialmente si spiegano le parole di Virgilio: « Non si franga Lo tuo pensier da qui innanzi sovr'ello ecc. »

[2] Per quello che c'è di comune tra la *susurratio* e la detractio poichè non sono la stessa cosa, e la *susurratio* è peccato più grave, San Tomm., *op. cit.*, II, II, 74, 1°, 2°), cfr. pure San Paolo, *Ep. ai Rom.*, I, 30 (« Detractores Deo odibiles »); l'*Ecclesiaste*, X, 11 (« Si mordeat serpens in silentio, nihil eo minus habet qui occulte detrahit »), e San Tomm., *op. cit.*, II, II, 78, 1° e 4°.

[3] *Inf.*, canto XXVIII, vv. 1-21 e 132.

[4] *Ecclesiastico*, cap. XXVIII, v. 5.

[5] V. la parabola del ricco epulone e di Lazzaro mendico in San Luca, cap. XVI, vv. 19-31. E si noti che San Luca è detto da Dante (*De Mon.*, II, 9) « scriba Christi Lucas, qui omnia vera dicit ». Cfr. anche, in questo stesso vol., lo studio n. IV, pagg. 63-70.

vale a dire, la pietà, nel senso di devozione, sentimento religioso, ossequio a' divini voleri, è viva qui, quando è ben morta la pietà, nel senso di compassione a chi soffre.[1] E di questa sentenza s'è benissimo ricordato Dante, nella bolgia de' seminatori di discordia: mostrandomisi sdegnato, egli dice, e andandosene senza parlarmi, perchè della sua morte non s'è fatta vendetta, il mio parente mi ha fatto più pio a sè, cioè più religioso, più giusto con[2] sè, più

---

[1] « . . . la pietà, la quale fa risplendere ogni altra bontà col lume suo. Per che Virgilio, d'Enea parlando, pietoso il chiama: e non è pietà quella che crede la volgare gente, cioè dolersi dell'altrui male; anzi è questo un suo speciale effetto, che si chiama misericordia, ed è passione. Ma pietade non è passione, anzi è una nobile disposizione d'animo, apparecchiata di ricevere amore, misericordia e altre caritative passioni ». *Conv.*, II. 11. Conf. le definizioni di Cicerone (in *Marii Nizolii Bruxelliensis Observationes in M. T. Cic. Basileae - per Iohannem Hervagium - MDXLVIII*), e specialmente: « Est animi pietas iustitia adversus Deos », *pro Plan.* 265, d. Pietas », cui coniuncta iustitia est reliquaeque virtutes, hic pietas pro religione ponitur. *pro* Q. 4, 6. Cfr. pure, San Tomm., *op. cit.*, II. II, 101, 1°.

[2] Il Cinonio (*Osservaz. della lingua it.*, Milano, Soc. tip. de' Clas. it., 1809, vol. I, pag. 34), notati più usi della particella *a* per *con*, aggiunge: « E in altri modi pur ancora si disse in luogo di *con* (g. 10, n. 8): Se tu non fossi di conforto bisognoso, come tu se', di te *a* te medesimo mi dorrei (Lett.). E stimo non senza frutto ricordarvene alquanti, *a* i quai, le loro miserie guardate, non cambiereste le vostre. (*Inf.*, 2). Quando sarò dinanzi al Signor mio Di te mi loderò sovente *a* lui . . . (g. 4 fin). Con assai piacevoli parole *alle* belle donne si scusò di ciò che fatto avea ». Si potrebbe aggiungere quest'altro di Dante (*Par.*, XII, 57): « Benigno a' suoi ed a' nemici crudo »; e non sarebbe difficile moltiplicare esempii, anche di poeti moderni (« Irato *a'* patrii numi » Fosc. *Sep.*). Il verso che esaminiamo è dal Cinonio riportato come esempio di *a* per *verso*; ma ciò è naturale, seguendo egli certamente la comune interpetrazione. [Malgrado questi esempii, nel *Giorn. stor. della lett. it.*, vol. XVI, pag. 470, in un cenno bibliografico di questo mio scritto, si legge: « Sorriderebbe certo tale interpetrazione, se non avesse contro quel terribile *a sè*, che l'A. invano ha tentato di spiegare diversamente da quanto logica e grammatica vogliono ». Nè altro aggiunge l'anonimo autore. Ma, se non l'offesa alla grammatica, quella alla logica, almeno, metteva conto dimostrarla. Allo Scherillo poi, che mi dà dell'interprete novellino e chiama questa mia interpetrazione una grossolana sottigliezza (*op. cit.*, pag. 92), farò solo notare che pur con quest'interpetre novellino egli in parte s'accorda, ritenendo che Dante *dovè detestare l'ignobile vendetta* (il che vuol dire che siam d'accordo sulla parte più importante del mio scritto, sulla base della mia interpetrazione); e che di questa *grossolana sottigliezza* l'illustre D'Ancona (pubblico le sue frasi, col suo permesso), ebbe a scrivermi: che gli pareva « ingegnosissima e ben dedotta e ragionata :, tanto da doversene fare assai conto ». Quanto alla fine sottigliezza dello Scherillo, per la quale si concilierebbero il *dover* Dante *detestare l'ignobile vendetta* e il suo mostrare maggior pietà per Geri, cfr. nelle pagine seguenti la confutazione dell'opinione

ossequente al giudizio dato da Dio su lui: «però ti sta', che tu se' ben punito».[1] Ciò che fece Dante più ossequente alla divina giustizia, che si sperimentava su Geri del Bello, fu il *disdegno* di lui, nel senso, che, quando Dante seppe *lui disdegnoso*, e per ingiusto motivo, qual era il desiderio della vendetta, quel po' di compassione, che forse cominciava a farsi strada nel suo animo, scomparve; e *ben morta* la pietà nel senso più ovvio, surse più viva la pietà, nel senso di religione, ossequio alla giustizia divina.[2] Insomma, Dante divenne *più pio*, non nel senso *che crede la volgare gente*, ma in quello, così comprensivo, che, com'egli stesso ci ricorda,[3] Virgilio dava all'aggettivo *pio*, attribuendolo ad Enea; chè se, per Enea, Dante ebbe quella venerazione, che tutti sanno; e se a lui implicitamente si pareggiò dal bel principio del poema,[4] non è strano supporre, che a lui pensasse anche scrivendo il verso 36° del canto XXIX dell' *Inf.*, lieto di poter a sè attribuire lo stesso epiteto virgiliano.[5] E si notino ancora due cose: la prima, che rispondere a disdegno con disdegno è tanto consentaneo al carattere di Dante, quanto ad esso sarebbe contrario rimunerare il disdegno con la compassione: un contegno rimesso, con Geri del Bello, non si concepisce in chi al magnanimo Farinata aveva dato risposta di tanto peso,[6] da lasciarlo immobile, come statua, durante tutta

---

del D'Ovidio, il quale si serve degli stessi argomenti dello Scherillo, quantunque ne tragga una conclusione diversa. Qui però non posso trascurar questo, che il D'Ovidio, naturalmente, non fa suo: «Forse che il provare pietà per un povero matto rinchiuso in un manicomio suoni biasimo per il medico che ve l'ha fatto rinchiudere?» Paragonare l'Inferno col manicomio; il dannato, punito per dato e fatto del suo libero arbitrio (*Purg.*, XVI, 70-72), col pazzo, incosciente; la colpa, con la sventura!]

[1] *Inf.*, canto XIX, v. 97, a proposito di papa Nicolò III.

[2] Non si direbbe, che il v. 36 del canto XXIX dell' *Inf.*, più che il 27° del canto XX, abbia al Tasso ispirati i notissimi versi,

> Or mi farebbe la pietà men pio,
> S'anzi il suo dritto non rendessi a Dio:
> *Ger. Lib.*, IV, 69.

[3] V. nota 1 della pag. prec.

[4] «Io non Enea, io non Paolo sono», *Inf.*, canto II, v. 32.

[5] E che veramente quest' epiteto gli convenisse, dimostra bene M. Ricci d. s. p. (*La relig. e la pietà di D.*, in *Dante e il suo sec.*, pag. 79-114); sebbene, forse, con qualche esagerazione, specialmente per ciò che si riferisce al papato e al monachismo.

[6] «Farinata avea detto: — Li dispersi *per due fiate* — appoggiandovi sopra la voce; e Dante gli ritorna quel plurale distinto in due singolari, *l'una e l'altra fiata*; e quel sarcasmo nell'ultimo verso, dove [illegible] quell'arte *mal appresa* di ritornare in patria, si sente un comico serio, che presup-

l'apparizione di Cavalcante.[1] La seconda cosa da notare è la frase «m'ha fatto a sè più pio»; la quale, se, con la comune interpetrazione, è bella e degna di Dante, come la dice il De Lungo;[2] con la mia è, senza dubbio, più vibrata, più concisa, con più viva impronta di frase dantesca. C'è dell'ambiguità, non lo nego; anzi, quale ambiguità! ma appunto perchè questa ambiguità è tale, che ha tenuto nascosto, fino ad oggi, il vero senso dato dal Poeta alla frase; appunto perchè tale, quest'ambiguità deve aver la sua ragione; come certo ebbe la sua quella reticenza, che Dante fa con i due frati godenti della sesta bolgia: «O frati, i vostri mali... Ma più non dissi».[3] Aggiungerò, anzi, che la ragione dev'esser comune a' due casi: forse Dante mette in pratica la sua sentenza: «a nobile ingegno è bello un poco di fatica lasciare»;[4] forse vuol che s'indovini una lotta, tra il cuore, che consiglia la pietà, e la ragione, che la vieta; forse usa un riguardo ai parenti, ancor vivi;[5]

pone in chi parla un riso, ma un riso amaro! *Arte mal appresa* è uno di quei motti che restano inchiodati nella mente e non si dimenticano più. Il motto è lanciato, e Farinata l'ha raccolto». De Sanctis, *Nuovi saggi critici*.

[1] Non so perchè il Del Lungo, parlando dell'interpetrazione del Buti e del Lana (che spiegano il verso 36 sulla base della lezione *assai*, v. nota 1 a pag. 355 del pres. vol.), affermi che quell'interpetrazione «contradice al rimanente del contesto» (V. Del Lungo, *scr. cit.*, pag. 35), quando in esso (vv. 31-35) Dante riferisce i pensieri del dannato, non i suoi proprii. L'osservazione dell'Ottimo, alla quale il Del Lungo fa plauso, quella sì che contradirebbe al contesto, se nel v. 36 si trattasse, come interpetra l'Ottimo, di compassione: l'Ottimo crede che Dante abbia avuta una segreta intenzione morale, d'infamare «tacitamente il pestilenzioso animo de' Fiorentini, che mai non dimenticano la ingiuria, nè perdonano senza vendetta l'offesa». Come? Dante sentirebbe maggior compassione di Geri, appunto perchè questi non è stato vendicato; e con ciò intenderebbe infamare i Fiorentini, bramosi di vendetta? In verità, questo sarebbe un modo affatto nuovo di biasimare i vizii altrui: mostrar sè stesso macchiato dello stesso vizio! (si ricordi la logica conseguenza del Talice, v. nota 8 a pag. 354 del pres. vol.). Il Del Lungo poi aggiunge: «Intenzione che s'accorda assai convenientemente col generale concetto del Poema, che il mistico viaggiatore porti seco e addimostri le proprie imperfezioni e magagne di uomo, e d'uomo del tempo suo, spogliandosene gradatamente, via via che procede nello spirituale cammino». Ma se Dante fu reo di tal colpa, ei se ne spogliò nel 5° cerchio: l'ira, o *appetitus vindictae*, è là che si punisce.

[2] *Scr. cit.*, pag. 34.

[3] *Inf.*, canto XXIII, vv. 109-110.

[4] *Conv.*, III, 5.

[5] I frati godenti potevano aver moglie, e la ebbero infatti Catalano e Loderingo: di quest'ultimo non si sa ch'avesse figliuoli: Catalano ne ebbe uno, reo di furto sacrilego e d'assassinio (V. Masi, *Catalano Cata-*

di quei dannati, senza far contro, nella sua coscienza, alla Teologia. Sia qualunque di queste, o sia altra la vera ragione della reticenza del canto XXIII, e dell'ambiguità del canto XXIX; quello che importa per il caso nostro si è, che, come per i due frati godenti i commentatori più assennati non suppliscono alla reticenza con una frase, che indichi compassione; così per Geri del Bello, non avrebbero dovuto interpetrare l' aggettivo *pio* nel senso *che crede la volgare gente.*

Un' ultima osservazione, e avrò finito. Ho già accennato che con la comune interpetrazione non si spiegherebbe il silenzio di Virgilio, dopo quella che a Virgilio doveva parere una sfacciata confessione di impenitenza: aggiungo ora, che nemmeno riuscirei a capire, con la comune interpetrazione, come mai Dante si sarebbe ricordato nella bolgia decima, del rimprovero di Virgilio,[1] mentre poco prima, nella bolgia nona, se n'era scordato. E sì che questi rimproveri del suo duca ei se li ricorda tutti lungamente: non so quante volte, nel poema, ricorda d' essere stato ammonito da Virgilio circa il valore del tempo; non dimentica d'essere stato da lui *disposto a dicer poco*; e la vergogna che provò, quando il maestro gli mosse rimprovero di starsene *tutto fisso ad ascoltar* la contesa di maestro Adamo e di Sinone, quella vergogna *gli si girava ancora*, quando scriveva, *per la memoria.*

Dunque, della sentenza di Virgilio,

Qui vive la pietà, quand'è ben morta.

---

lani e Loderingo degli Andalò, *Fanf. della Dom.*, anno IV, 37). A costui non è facile che usasse riguardi il Poeta della rettitudine; ma potè usarne ai nipoti di Geri, Nicolò e Lapo (figli di Cione, fratello di Geri): dei quali l'uno, Lapo, il 23 di gennaio dell'anno 1295 avea guidato il popolo all'assalto e al saccheggio del palazzo del podestà; fatto notissimo, da cui venne l'esilio, che volontariamente s' inflisse Giano della Bella; e tutt'e due poi seguirono la parte bianca, come Dante, e nella riformazione del 1311 furono tra gli sbanditi non graziati (V. Passerini, *Della famiglia di Dante*, in *Dante e il suo secolo*, pagg. 60 e 61). A questi due, che forse amò e come parenti, e come compagni di parte e di sventura, potè Dante usar questo riguardo, di non mostrar loro apertamente che la pena di Geri non gli aveva suscitata nell'animo alcuna pietà. Se poi fosse vero quanto afferma il Landino, che uno de' figli di Cione vendicò, dopo trent' anni, la morte dello zio, varie ipotesi ancora potrebbero farsi; ma le risparmio, poichè anche questa vendetta non pare accertata (Cfr. Scartazzini, *Commento al canto XXIX dell' Inf.*, v. 27, e Del Lungo, *op. cit.* [illegible])

[1] Lamenti saettaron me diversi,
Che di pietà ferrati avean gli strali,
Ond' io gli orecchi con le man copersi.

Inf., canto XXIX, vv. 43-45.

se ne ricordò Dante nella nona bolgia, adoperando l'aggettivo *pio* nel senso insegnatogli dal suo maestro per il sostantivo *pietà*; e se ne ricordò Virgilio, perchè, tacendo, mostrò d'interpetrar quell'aggettivo nel senso che l'alunno l'aveva usato: i soli a non ricordarsene sono stati i commentatori (sempre eccettuati quelli, che interpetrarono sulla lezione *assai*), quasi non sapessero che Dante le cose non le ripete due volte.

Chè se questa dimenticanza, onde è nata la falsa interpetrazione del v. 36°, parrà ad altri, come pare a me, sufficientemente provata, e se, in conseguenza, la mia interpetrazione troverà favore, come io ho fiducia, presso i dantisti, crederò d'aver reso un qualche servigio alla memoria del nostro primo poeta; poichè vede ognuno come n'esce più nobile, purgata d'una brutta macchia, la figura morale di Dante. Dirò di più: forse non è difficile che qualche episodio dantesco debba, da qui innanzi, giudicarsi un po' diversamente da quello che sia stato finora;[1] poichè la persuasione, che Dante, da sè stesso, si fosse confessato favorevole alla vendetta, doveva certamente influire, su taluni giudizii intorno al poema, ben diversamente da quello, che potrà influire la persuasione contraria, quale risulta dalla mia interpetrazione. Infine, agli altri titoli, per i quali fu detto, che, anche nella storia della scienza penale, Dante va citato con onore, potrà aggiungersi questo, non certo de' meno importanti: essere stato tra' primi a condannar la vendetta, quando, per le misere condizioni del diritto penale, per gli odii atroci di parte, essa era ancora ben lontana dal cedere il campo.[2]

II.

Francesco Pasqualigo, direttore della rivista *L'Alighieri*, in cui fu pubblicata questa che ora è la prima parte del mio studio sulla

[1] Alludevo, scrivendo queste frasi, all'episodio di Filippo Argenti, il cui significato morale, quale l'ho dichiarato poi nel cit. studio IV, intravedevo fin d'allora].

[2] « E senza fallo si levò allora (nel sec. XII e molto più nel susseguente) « non poco della ruggine de' secoli barbarici. Tuttavia perchè saltò fuori la strana ubbriachezza delle fazioni Guelfa e Ghibellina, che orride scene fecero nell'Italico teatro; non è da stupire, se la fierezza e barbarie continuarono a sguazzare in questa amena parte del mondo . . . essendo stati nel secolo XII e XIII per lo più gl' Italiani in guerre, ed allevati nell'armi, nelle sedizioni, e nelle discordie civili, non sarebbe da meravigliarsi, perchè ne' lor costumi si fosse tuttavia conservato del fiero e del selvaggio ». MURATORI, *Dissertazioni sopra le antichità italiane*. Napoli, 1752. to. I. pag. 244-246.

pietà di Dante innanzi a Geri del Bello, fece seguire ad essa una sua *Nota*, nella quale faceva alcune osservazioni sul punto teologico che è fondamentale per la mia interpetrazione della pietà di Dante nella 9ª bolgia; e aggiungeva una sua interpetrazione, così per il verso « e in ciò m'ha ei fatto a sè più pio », come per l'altro « qui vive la pietà quando è ben morta ». Per ciò che si riferisce al punto teologico, il Pasqualigo scriveva: « Chi crede che sia sempre colpa l'impietosirsi d'un dannato, mostra di non conoscere le teorie su questo punto professate dai dottori riveriti al poeta... Conviene distinguere ne' dannati la natura umana dalla colpa: il compiangerli secondo la natura umana è lecito; ma non lice compiangerli secondo la colpa. « Daemones, dice San Bonaventura, 3. dist. 28, a. I, 99, I, 2, 3, 5, quodam modo sunt diligendi, et quodam modo odiendi. Ratione culpae sunt odiendi, in qua sunt Deo dissimiles; diligendi ratione naturae... Eodem modo dicendum est de damnatis ». La mia risposta a questa obiezione fu pubblicata nella medesima rivista *L'Alighieri*; [1] ed ora la ripubblico testualmente qui appresso, perchè mi sembra tuttora utile, per questo punto teologico, aggiungere qualche cosa al breve accenno contenuto nel paragrafo precedente.

La quistione, se debbano, o no, amarsi i demonii, e quindi i dannati (poichè, anche per San Tommaso, gli uni e gli altri van trattati allo stesso modo), occupa un intero capitolo della *Somma teol.* (II, II, 9, XXV, art. 11). San Tommaso comincia dal farsi tre obiezioni:

Prima obiezione. Come gli angeli son nostro prossimo, in quanto abbiam comune con loro la mente razionale, così son nostro prossimo i demonii, in quanto han comuni con noi i dati naturali (esse, vivere et intelligere), che in essi rimangono integri. Sembra dunque che la carità c'imponga d'amare i demonii. *Risposta.* La mente de' demonii è impossibile che possa giungere all'eterna beatitudine; e perciò l'amicizia, in quanto effetto di carità, che si fonda più sulla comunanza di vita eterna, che non sulla comunanza di natura, non si dà per i demonii.

Seconda obiezione. I demonii differiscono dagli angeli beati, come, tra gli uomini, i peccatori da' giusti; perchè gli uni sono in peccato, gli altri no: ma i giusti amano i peccatori; dunque la carità c'impone d'amare anche i demonii. *Risposta.* I peccatori in questa vita ben possono pervenire all'eterna beatitudine: non così i dannati, de' quali, in quanto a ciò, è lo stesso che dei demonii.

[1] Anno II, pagg. 141-143.

Terza obiezione. Noi dobbiamo, per precetto di carità, amar quelli, da cui ci vengono de' beneficii: i demonii ci sono utili, perchè, tentandoci, fabbricano le nostre corone (come dice Sant'Agostino); dunque la carità c'impone d'amare i demonii. *Risposta.* L'utilità, che ci viene da' demonii, non è dalla loro intenzione; ma è ordinata dalla divina provvidenza; quindi noi siamo indotti da ciò, non già ad amare i demonii, ma sibbene ad amar Dio, che converte in nostro utile la loro perversa intenzione.

Inoltre, dice San Tommaso, la carità c'impone d'amar ne' peccatori la natura e d'odiar il peccato: ma *demonio significa natura deformata dal peccato*; dunque i demonii non sono da amare.

Infine San Tommaso fa una distinzione: si può amare in due modi, o per la persona stessa che s'ama, o per il bene che ne deriva altrui e il quale vogliamo che sia conservato. Per ciò che si riferisce al primo modo, è essenziale all'amicizia che si voglia il bene dell'amico: ma il bene della vita eterna, che è l'obietto della carità, non si può volerlo per i dannati, senza far contro alla carità di Dio, per la quale approviamo la sua giustizia; dunque nel primo modo i demonii non possono essere amati. Possiamo però amarli nel secondo modo, cioè in quanto vogliamo che si conservino nella lor natura, a gloria di Dio.

Riassumendo, San Tommaso esamina tutte le ragioni (compresa quella invocata dal Pasqualigo con le parole di San Bonaventura), per le quali parrebbe che si dovessero amare i demonii e i dannati; e tutte le combatte, tranne una sola, l'ultima. Sicchè, per San Tommaso, è permesso amare i dannati, solo in quanto vogliamo che si conservino nella lor natura per il bene altrui e a gloria di Dio. Ma vedi che curiosa combinazione! in questo caso, l'amicizia e la compassione non possono andar d'accordo. La compassione per i dannati porterebbe che noi ci dolessimo della lor condizione (*Summa*, II, II, Quaest. 30, art. 1°); mentre, oltre che ciò sarebbe contro la carità di Dio, noi gli amiamo appunto per questa lor condizione, che vogliamo conservata; perchè per essa appunto sono utili, per essa appunto tornano a gloria di Dio. Dunque, si possono amare i dannati in un modo solo; pietà non può aversene in nessun modo. E ciò mi par chiaro, come la luce del sole. Resterebbe ora da discutere se Dante abbia potuto seguir San Bonaventura, piuttosto che San Tommaso: ma, se d'altro non si vuol tener conto, sarebbe, a mio credere, far torto a Dante il solo supporre, che la finezza di logica e l'eminente chiarezza del dottore angelico, nella quistione ch'esaminiamo, non fossero riuscite a prevalere (data sempre, s'intende, la fede di Dante) nella mente del divino poeta.

Nondimeno, possiamo anche qualche cosa concedere alla dottrina di San Bonaventura; cioè, che può essere stato in omaggio ad essa, se Dante, per eccezione, s'induce a mostrar pietà, senza farsene rimproverare da Virgilio, d'alcuni tra i dannati che incontra, o rei, chi ben guardi, de' più lievi peccati d'incontinenza, o meritevoli, per il resto della lor vita, di stima e d'onore.

Come ho accennato, seguivano, nella *Nota* del Pasqualigo le sue interpetrazioni dei versi 28°-30° del canto XX, e del verso 36°-del canto XXIX dell'*Inferno*. Per quelli, il Pasqualigo interpetrava: «qui è bella, piace alla ragione e quindi a Dio, la pietà quando è *ben* morta; ossia morta come si conviene, che vuol dire morta non assolutamente, ma per rispetto alla colpa»; e riferiva i versi 29 e 30 («chi è più scellerato» ecc.), non a Dante, ma agl'indovini. Per il verso poi, che si riferisce a Geri del Bello, proponeva che s'interpetrasse: «Dalla bocca di Geri non sarebbero potute uscire che parole turpi e contumeliose; sicchè Dante in certo modo gli è grato del suo andarsene silenzioso. E per questa specie di gratitudine, cresce la lecita compassione, che già Dante aveva al dannato, ossia si fa a lui più pio». Nella mia risposta al Pasqualigo, a me parve che, rafforzati da una parte il fondamento teologico dell'interpetrazione da me accolta per i versi 28° e 30° del canto XX, e di quella da me escogitata per il verso 36° del canto XXIX dell'*Inferno*, mercè la più larga esposizione fatta della dottrina di San Tommaso; e scossa, dall'altra parte, la base dell'interpetrazioni del Pasqualigo, mercè la confutazione della sentenza di San Bonaventura; a me parve di potermi dispensare dal prendere in esame anche le dette interpetrazioni. Ma non posso dispensarmene ora, che le vedo ripresentate, sebbene con qualche modificazione e senza che il Pasqualigo sia ricordato, negli *Stùdii sulla Divina Commedia* del D'Ovidio.[1] Naturalmente, le esaminerò nella loro seconda forma, certo assai più studiata ed autorevole, che non fosse la prima.

Per il verso, «qui vive la pietà quando è ben morta», il doppio significato che alla parola *pietà* dànno i più autorevoli commentatori, sembra al D'Ovidio un brutto gioco di parole (interpetrazione assurda, aveva già sentenziato lo Scherillo); per lui «il senso è ben più semplice, e Virgilio dice unicamente: codesta è una pietà mal intesa, qui la vera pietà è di non averne»;[2] e ri-

[1] Cfr. pagg. 77-80, e 90-91.

[2] Col D'O. s'accordano P. L. Rambaldi (*Il Canto XX* [illegible]) *Dante contro la Magia*. Mantova, Stab. tip. G. Mondovì [illegible]

corda il verso « e cortesia fu lui esser villano », che interpetra: « la scortesia da me fatta a lui ebbe la sua radice in quel medesimo sentimento che muove noi uomini a esser cortesi con chi se lo merita ». Per verità, non son ragioni da convincere: innanzi tutto, se c'è gioco di parole, esso non è il primo nè l'unico in Dante;[1] ed è un sottilizzare quel distinguere che fa il D'Ovidio, a proposito del verso « per non perder pietà si fè spietato », la *pietas erga parentes* di questo, dalla *pietas erga Deum* del verso ch'esaminiamo: in secondo luogo, se il D'Ovidio stesso dice che la pietà per gl'indovini era per Virgilio una pietà mal intesa, vuol dire che, per intenderla bene, bisogna darle un altro significato, e questo non può essere che di *religiosità*, *ossequio ai divini voleri*: in terzo luogo, l'interpetrazione, « codesta è una pietà mal intesa, qui la vera pietà è di non averne », non è un'interpetrazione letterale: dall'interpetrazione letterale scaturisce che, nella bolgia degl'indovini, la pietà è *viva* e *ben morta* ad un tempo. Ma come può esser ciò? Solo nel caso che la parola *pietà* si prenda la prima volta in un senso, la seconda in un altro. Parimenti, non è letterale l'interpetrazione che dà il D'Ovidio per il verso 150 del canto XXXIII dell'*Inferno*: l'interpetrazione letterale è: la villania fatta ad Alberico fu cortesia verso altri. Or questo *altri* chi sarà? Certamente Dio, il *Sire della cortesia* (*Vita nuova*, in fin.). Del re-

che nella recensione dello scr. del Rambaldi (in *Bull. della soc. dant.*, vol. XII, pag. 77) ritiene che dell'antica chiosa il D'O. « ha col suo vigoroso argomentare assicurato il trionfo definitivo ». Se non che, il Rossi stesso dubita che il Rambaldi abbia finito col riaccostarsi a quella interpetrazione religiosa che il D'Ovidio ha vittoriosamente combattuta. Se la *stultitia* e lo *scelus* sono ambedue irriverenza, opposizione alla perfetta sapienza, a Dio, la vera *pietà*, della quale sono la negazione, non correrà il rischio di tornare devozione a Dio, religiosità? » Ed io, da parte mia dubito che anche il Rossi abbia finito col riaccostarsi a quella tanto combattuta interpetrazione, interpetrando così l'intera terzina: « Qui uno è pietoso della pietà intesa nel suo più alto senso, quando è scevro della pietà nel senso volgare; [perchè] non si può essere più alieni dalla pietà nel suo più alto senso che quando si prova pietà, nel senso volgare, per un castigo, voluto dalla giustizia divina ». Or questa pietà, nel suo più alto senso, che cosa può essere, se non la *religiosità*, l'*ossequio ai divini voleri*, che Dante non poteva certo escludere dal novero di quelle *caritative passioni* (si badi al senso teologico della parola *carità*) che la *nobile disposizione dell'animo*, detta *pietà*, è *apparecchiata di ricevere*!

[1] Appena qualche pagina prima, il D'O. stesso, a proposito dell'emistichio « O frati, i vostri mali », ha scritto: « che abbia egli voluto giocare appunto sul doppio senso della voce *frati*, e far assegnamento sulla movenza tenera di tutto l'emistichio, per incoare una frase, troncandola poi subito con ipocrita reticenza » (*pagg.* 86-87).

sto, anche dall' interpetrazione non letterale del D'Ovidio, a questo si riesce: chi merita più cortesia che quegli ch'è *Sire della cortesia?* Sicchè, anche per il verso, «e cortesia fu lui esser villano», un certo giuoco di parole c'è, e molto somigliante a quello del verso «qui vive la pietà quando è ben morta». Tornando al quale, il D'Ovidio aggiunge: è vero che subito dopo il poeta «viene precisamente a dire come la pietà per quei dannati sia un sentimento empio. Ma appunto se ciò è detto dopo, non si deve intrudere a via di sottintesi anche nel verso precedente; o si dimentica con qual sobrio poeta abbiamo che fare». Che Dante sia ben sobrio poeta, è verissimo; ma vero egualmente è che bene spesso ei suol tornare su d'un concetto che abbia bisogno d'esser meglio dichiarato: or una miglior dichiarazione dovè sembrargli, se non necessaria, utile, a proposito del verso «qui vive la pietà quando è ben morta»; e ce la fornì, aggiungendo: «chi è più scellerato di colui, che al giudizio divin passïon porta?» Per verità, data questa ritrosia ad accettare il doppio senso della parola *pietà*, meglio se la cavò il Pasqualigo, che riferì questi versi agl'indovini: col che non intendo dire certamente che la frase, *portar passione al giudizio divino*, possa stiracchiarsi a tal segno, da interpetrarla per «volerlo conoscere più che naturalmente non convenga, cioè con veemenza, come fanno gl'indovini di professione».[1]

E passiamo alla pietà di Dante per Geri. Con una delle sue solite lodi allo Scherillo e al Porena,[2] il D'Ovidio risolve così la quistione: «Dante non esalta la vendetta, poichè è lui che mette il rissoso zio all'Inferno, è lui che si fa fare un brusco monito, e per lieve cagione»; e spiega poi quale fosse questa cagione: perchè Virgilio aveva letto nell'animo di Dante un certo interessamento per quel suo zio, che avrebbe avuto diritto, per le consuetudini d'allora, non disconosciute dalle leggi stesse della città, a

[1] Cfr. D'Ovidio, *Studi cit.*, pagg. 108-110. Nè meno stiracchiata è l'interpetrazione del Maruffi (*Sopra un luogo della Commedia finora non bene interpetrato*, Aquila, Mele, 1895): «non c'è alcun altro più scellerato di colui, il quale ammette che si possa esercitare in qualche modo influenza su quanto Iddio ha stabilito, cioè sui decreti divini». Osserva giustamente il Fornaciari (in *Bullettino della Soc. dant. it.*, II, pag. 110) che la forma sarebbe dura, enigmatica e non confortata da sufficienti esempi, [illegible] che, gl'indovini «pretendono di prevedere, di scrutare questi [illegible] divini. Cfr. in *Bullett.* cit., pag. 214, un'interpetrazione del Giusti riferita dal Ronchetti, come quella che eviterebbe le difficoltà opposte dal Fornaciari. A me non sembra.

[2] Cfr. per il primo *Alcuni capitoli della biografia di Dante*, cap. V; e per il secondo, *Dante e Geri del Bello*, Napoli, A. [illegible], 1900.

una riparazione, e doveva ardentemente desiderarla. In quanto all'aver messo Geri all'inferno, ei non lo dannò per l'*appetitus vindictae* (cioè per l'ira), ma per aver seminato discordie; sicchè, con questa condanna, non toglie il diritto a chi crede che il *pio* debba interpetrarsi nel senso di *compassionevole*, di ritenere che nel Poema s'esalti la vendetta: è vero che il D'Ovidio chiama Geri il *rissoso* zio; e l'ira provoca le risse; [1] ma quest'epiteto ei gliel'affibbia (come già lo Scherillo) forse per ciò che si narra di lui, non già per la condanna inflittagli da Dante. Quanto poi al monito di Virgilio, a cui il D'Ovidio si riferisce, esso non può essere se non quello contenuto ne' versi 4°-12° dello stesso canto XXIX dell'*Inferno*; quando, cioè, Virgilio dice a Dante: perchè rimani estatico a rimirar l'ombre smozzicate di quei seminatori di scandali e di scismi? vorresti annoverarle? esse sono innumerevoli: e poi, è tardi, e c'è ancor molto da vedere. È chiaro che questo rimprovero non riguarda punto il desiderio della vendetta, bensì il valore del tempo: nè Virgilio aveva letto nell'animo di Dante, se questi potè rispondergli: tu non hai atteso alla ragione del mio guardare: quando, presso al burrato, Virgilio gli legge veramente nel pensiero, Dante s'affretta a farcelo conoscere:

> Ahi quanto cauti gli uomini esser denno
> presso a color che non veggion pur l'opra,
> ma per entro ai pensier mirar col senno. [2]

La conclusione del D'Ovidio è: « Dante ***in ciò***, ossia in codesta condotta disdegnosa, in codesto avergli risparmiato parole pettegole e querule, trova anzi una ragione di aumentare quella qualsivoglia pietà che avea sentita per Geri »; e aggiunge che « è una macchietta di tratti sottili e di sfumature delicatissime ». Che un contegno disdegnoso mova un Dante a maggior compassione, lo creda chi vuole: io non lo credo, per il concetto che mi son formato del carattere di Dante: in quanto alle parole pettegole e querule, che Geri avrebbe risparmiato a Dante, è un'ipotesi del D'Ovidio, che non ha alcun fondamento nel testo: infatti, il Pasqualigo potè argomentare, invece, che Geri, se avesse parlato, avrebbe dette parole turpi e contumeliose: ipotesi per ipotesi, io preferirei, se mai, quella del Pasqualigo, che avrebbe almeno un certo addentellato nel contegno disdegnoso di Geri e nel suo forte minacciare col

---

[1] *Prov.*, XV, 18; e XXIX, 22.
[2] *Inf.*, XVI, 118-120.

dito.[1] In quanto poi ai tratti sottili della macchietta, temo che non sieno troppo sottili, tanto che il trapassar dentro è leggiero; e in quanto alle sfumature, temo che il D'Ovidio le prediliga, in generale, un po' troppo, non meno forse di quello che « gl'interpetri grossolani » prediligono « gli accenni risoluti e gl'intenti precisi ».[2]

---

[1] Il Del Lungo (*Dal sec. e dal poema di Dante*, pag. 107), ricordati gl'*improperii* che si solevano dire, quando alcuno non era stato vendicato, scrive: « il gesto di Geri dei Bello si sarebbe potuto tradurre: — Va', va'; non ài tu vergogna? Va', vendica la morte del figliuolo tuo che fu ucciso. Va', va': non ài tue vergogna? va', pónti la pezza dinanti agli occhi, e vendica la morte di fratelto, che fue ucciso. — Va', fa' la vendetta di fratelto, che fue morto a ghiado, e cosie sarai tu. — Va' e levati la pezza dalli occhi — Sai che tuo padre fue ucciso. Fanne la vendetta, che bene ti dèi vergognare ad aparire tralle genti. Piglia l'arme tua, et io la mia; e facciamola insieme. — Hai tanta vergogna in sul naso, che non te ne laverai mai ».

[2] Cfr. D'Ovidio, *Studii* cit., pag. 568.

XXVII.

MANTO E LA FIGLIA DI TIRESIA

[1] Mentre ascendono al sesto ripiano del Purgatorio, Stazio domanda a Virgilio (*Purg.*, canto XXII):

> Dimmi dov'è Terenzio nostro antico,
> Cecilio, Plauto e Varro, se lo sai:

e Virgilio: essi sono con me e con molt'altri poeti nel Limbo; e

> 109 Quivi si veggion delle genti tue
> Antigone, Deifile ed Argia,
> ed Ismene sì trista come fue:
> 112 vedesi quella che mostrò Langia;
> evvi la figlia di Tiresia e Teti,
> e con le suore sue Deidamia.

Senza dubbio, la figlia di Tiresia è Manto, la famosa indovina. Ma come ciò, se nel canto XX dell'*Inf.* il Poeta ci ha detto d'aver vi-

[1] Questo studio io lo scrissi ben cinque anni or sono, ma perchè, a dire il vero, non mi sembrò là per là che l'interpetrazione in esso sostenuta avesse quel grado di probabilità che mi par necessario per giustificare una nuova interpetrazione d'un qualsiasi passo controverso di Dante, lasciai che invecchiasse sul mio scrittoio. Nel frattempo, lessi nel *Dante* dello ZINGARELLI (Milano, Vallardi, 1904, pag. 451, nota) le frasi seguenti: «è innegabile che Manto nell'Inf. non è detta figlia di Tiresia; e che perciò (come sostengono il Moore e il Toynbee), probabilmente il poeta, trovando nel Commento di Servio, la Manto fondatrice di Mantova figliuola d'Ercole e diversa dalla figlia di Tiresia, fondatrice dell'oracolo d'Apollo presso Colofone nell'Asia minore, accettasse questa distinzione, non essendo detto da Virgilio quale delle due Manto fosse venuta in Italia.» Avendo chieste al Moore le relative indicazioni bibliografiche, che mancavano nella citazione dello Zingarelli, n'ebbi in risposta che nè lui

sta Manto nella quarta bolgia dell'ottavo cerchio? A questa domanda, Benvenuto da Imola credè sufficiente risposta il supporre che Dante, ne' versi 109-112 del canto XXII del *Purg.*, intendesse parlare di personaggi sparsi per tutto l'Inferno, di cui anche il Limbo è parte: e questa interpetrazione è ripetuta dallo Scartazzini, che la dà come sua, e la formula così: «Si riferisca il *quivi* del v. 109 e così pure il *vedesi* e l'*evvi*, non al *primo cinghio*, ma al *carcere cieco*... e così la contraddizione è sparita». Se non che, lo Scartazzini stesso, aggiungendo, «Non diciamo che si debba, ma soltanto che si potrebbe intenderla così», mostra che anche lui in questa interpetrazione ha poca fede: infatti, è evidente, dal punto di vista grammaticale, che il *quivi*, il *vedesi* e l'*evvi* si riferiscono, non a tutto il *carcere cieco*, ma soltanto al primo cinghio di esso. Oltre di che, prescindendo per ora da Manto, non c'è dubbio che tutte l'altre donne de' poemi di Stazio, ricordate ne' versi 109-114, Dante dovè reputarle non immeritevoli del Limbo: Antigone guida i passi del cieco padre, e, dopo più prove di pietà verso il fratello Polinice,[1] dopo aver tentato di distoglierlo dall'eccidio di Eteocle,[2] compie finalmente l'ultimo pietoso ufficio di comporne il cadavere sul rogo,[3] per il che da Creonte è condannata al supplizio;[4] Argia, moglie di Polinice, ne piange disperatamente la morte, immemore della reggia e del padre,[5] e come fu compa-

---

nè il Toynbee avevano mai data quell'interpetrazione. Feci allora chiedere schiarimenti allo stesso prof. Zingarelli, il quale rispose che in realtà il Moore e il Toynbee nelle loro opere avevano parlato solo di confusione che Dante avrebbe fatto tra la Manto figlia di Tiresia e la Manto figlia d'Ercole: aggiunse che con questa confusione egli aveva spiegata la nota contraddizione; ma che poi s'era persuaso che colei che dopo la conquista di Tebe venne in Italia a fondar Mantova, secondo Dante, non può essere che la figlia di Tiresia. — Ad ogni modo, questo è certo, che, quasi contemporaneamente a me, e a mia insaputa, altri diede la stessa interpetrazione mia; la quale, naturalmente, da quest'incontro fortuito, acquista un maggior grado di probabilità. Ciò m'ha indotto, vincendo la mia ritrosia, a pubblicarla. Chè se, anche protetta dai nomi del Moore e del Toynbee, essa non ha avuto fortuna; e da alcuni è stata ricisamente rifiutata (P. L. Rambaldi, *op. cit.*, pag. 62 nota), da altri non è stata nemmen presa in considerazione; io ho speranza che miglior fortuna le tocchi ora, sembrandomi aver dimostrato a sufficienza l'assoluta insostenibilità di tutte le ipotesi fatte fino ad ora intorno a Manto, e, se non la certezza, la probabilità della mia, o, se si vuole, di quella ch'io sostengo.

[1] *Teb.*, II, 313; VII, 536; VIII, 607 e seg.; XII, 397.

[2] *Id.*, XI, 104, 355 e seg.

[3] *Id.*, XI, 736; XII, [illegible].

[4] *Id.*, XII, 677 e seg.

[5] *Id.*, XII, 111-114.

gna d'Antione nel pietoso ufficio reso al cadavere del proprio marito, così le è compagna nella pena;[1] Ismene vorrebbe essa pure «tumidos componere fratres»,[2] e terge la piaga dell'infelice madre Giocasta;[3] Deifile, moglie di Tideo, piange la morte del proprio marito, non meno che la sorella di lei, Argia, la morte del suo Polinice;[4] e

scelus illa quidem morsusque profanos
audierat miseranda viri; sed cuncta iacenti
infelix ignoscit amor;[5]

Isifile («quella che mostrò Langia») salva il padre dalla strage universale de' maschi indetta dalle spietate donne di Lenno;[6] Teti, la madre del *grand'Achille*, è, per non dir altro, *sollers pietate magistra;*[7] Deidamia e le sorelle formano la *turba piarum Scyriadum*,[8] a cui s'aggiunse, nella reggia del *pio Licomede*,[9] la finta germana del Pelide. Insomma, tutte queste donne di Stazio son così insigni per pietà, che il Poeta sarebbe stato tanto ingiusto condannandole all'Inferno, quanto giusto invece si mostrò, dandole compagne al pio Enea, ad Elettra, a Camilla e agli altri famosi personaggi dell'antichità.[10] Nè è possibile che Dante, con tanti altri personaggi, tutti del Limbo, ne annoverasse un solo, la figlia di Tiresia, appartenente ad altro cerchio dell'Inferno.

Ancor meno sodisfacente è l'interpretazione del Vellutello: Dante avrebbe collocata prima nell'Inferno propriamente detto, poscia nel Limbo la figlia di Tiresia, per mostrare che, quantunque peccatrice, essa aveva però lasciata al mondo fama di sè. Il Rosa-Morando[11] chiama, e ben a ragione, *bizzarrissimo* questo parere del Vellutello; e con egual ragione lo Scartazzini: «ma questa è una frase che nulla spiega»: al che si potrebbe aggiungere: se l'aver lasciato fama di sè nel mondo dà all'ombre il privilegio di apparire contemporaneamente nel Limbo e nell'Inferno propriamente detto, com'è che di questa speciale condizione d'alcuni dan-

---

[1] *Teb.*, XII, 677 e seg.
[2] *Id.*, VIII, 635.
[3] *Id.*, XI, 642-647.
[4] *Id.*, XII, 118.
[5] *Id.*, XII, 119-121.
[6] *Inf.*, canto XVIII, 88-90, *Teb.*, V, 50-295.
[8] *Achilleide*, I, 105.
[8] *Id.*, I, 366-367.
[9] *Id.*, I, 396.
[10] Cfr. *Inf.*, canto IV, 121-144.
[1] *Osservazioni al Comm. del P. Pompeo Venturi*, in *La Divina Commedia*, Venezia, Zatta, 1757-58, vol. III, pag. 33.

nati non è alcun cenno in tutto il poema? com'è che d'un Farinata, d'un Guido Guerra, d'un Tegghiaio Aldobrandi, d'un Iacopo Rusticucci, per tacer di tant'altri, il Poeta non accenna affatto che sieno pure, oltre che, rispettivamente, nel sesto e nel settimo cerchio, anche nel Limbo?

Di ben altra importanza è la conclusione di Iacopo Mazzoni,[1] il quale non esitò d'affermare che «Dante parlando di Manto figliuola di Tiresia ha detto due cose, che non si ponno in alcuna maniera accordare insieme»; il che vuol dire che Dante si contradice, mostrando d'aver dimenticato, mentre scriveva il canto XXII del *Purg.*, ciò che aveva scritto nel canto XX dell'*Inferno*. Tale opinione ebbe dapprima il plauso di molti e illustri interpetri del poema dantesco; ma perdè subito terreno, non appena il Rosa-Morando[2] accennò l'ipotesi, che per *la figlia di Tiresia*, accennata nel canto XXII del *Purg.* si dovesse intendere Dafne o Istoriade, a preferenza però la seconda.

A quest'ipotesi adunque aderirono quasi tutti i moderni; se non che lo Scartazzini ha luminosamente dimostrato che l'ipotesi del Rosa-Morando è senza fondamento: e non solo le ragioni dello Scartazzini son tali, che non c'è nulla da replicare; ma potrebbero anche, se n'avessero bisogno, esser rafforzate da qualche altra; come, per esempio, il perfetto riscontro tra l'espressione dantesca, *la figlia di Tiresia*, e l'ovidiana, a proposito di Manto, *sata Tiresia.*[3] Ormai adunque, s'ha pieno diritto a rifiutar l'ipotesi del Rosa-Morando, e a ritenere come provato, che *la figlia di Tiresia*, di cui è cenno nel canto XXII del *Purg.*, non può esser altro che Manto: ma non per questo abbiamo eguale diritto a ritornare, come sembra che facciano lo Scartazzini e il Casini, alla vecchia opinione, affermando di nuovo, che, ne' due passi presi ad esaminare, la contradizione c'è, e che benissimo può ammettersi, anche in Dante, una dimenticanza.

Innanzi tutto, io credo si debba insistere (ciò il Rosa-Morando non fece) nell'escludere ogni possibilità, che Dante si dimenticasse, scrivendo il canto XXII del *Purg.*, di ciò che aveva scritto nel XX dell'*Inferno*. Certo, non tutto è perfetto in Dante; ma certi errori grossolani, da disgradarne il più sventato scrittorello, non han nulla di comune col famoso sonnecchiare d'Omero. O che sarebbe stato un

---

[1] *Della difesa di Dante, distinta in sette libri ecc.* Cesena, Raverij, MDLXXXVII. Lib. III. Cap. LXXVII. pag. 718.

[2] *Op. cit.*

[3] *Metam.*, VI. 5. v. 12.

sonnecchiare il dimenticarsi, che nella quarta bolgia dell'ottavo cerchio dell'Inferno Virgilio gli aveva additata Manto e n'aveva narrata la storia? Sono ben quarantotto versi; è la parte più importante di quel canto, che sarebbe sfuggita alla portentosa memoria del sommo poeta. Inoltre, di quei quarantotto versi i primi tre scolpiscono una così singolare figura di donna, che niuno, io credo, il quale gli abbia letti una sol volta, se ne sarà poi mai dimenticato: e poteva scordarsene, nel breve intervallo di pochi anni (quanti ne passarono dalla composizione del canto XX dell'*Inf.* a quella del XXII del *Purg.*), l'artista, che a siffatta creazione aveva dato la vita? l'artista, che, come scrive il D'Ovidio,[1] s'era fermato a descriver Manto con una certa «quasi oscena insistenza?» Nè parrà in nessun modo da concedersi che potesse Dante scordarsi degli altri quarantacinque versi: in essi, per dir solo di ciò ch'è indiscutibile,[2] rigetta qualunque altra leggenda sull'origine di Mantova, che non sia quella da lui narrata; per modo, che si fa dire da Virgilio stesso:

> Però t'assenno che se tu mai odi
> originar la mia terra altrimenti,
> la verità nulla menzogna frodi.

E anche di questo si sarebbe Dante dimenticato, scrivendo il canto XXII del *Purg.*? Ma c'è di più: il carattere tradizionale della Manto, figlia di Tiresia, è, senza dubbio, quello d'una pia vergine,[3] non meno pia dell'altre donne di Stazio, ricordate da Dante: dannandola all'Inferno, e ad uno dei più bassi cerchi, avrebbe calpestato il precetto oraziano, *famam sequere*: cosa, del resto, che po-

[1] *Dante e la magia*, in *Studii sulla Divina Commedia*, pag. 101.

[2] Il D'Ovidio (*op. cit.*, pag. 105) sostiene che il racconto di Dante è inteso ad emendare gli scarsi e non tutti chiari ragguagli dell'*Eneide*; e il Casini: «Intorno alle mitiche origini di Mantova, Dante non si allontanò veramente dalla leggenda virgiliana, secondo la quale cotesta città fu fondata da Ocno Bianoro, figlio del fiume Tevere e dell'indovina Manto, ed ebbe il nome della madre del fondatore; cfr. *Eneide*, X, 198.... nè l'appellativo di *vergine cruda* dato a Manto e riferito al tempo in cui ella pervenne e si fermò in Italia, esclude l'idea del suo posteriore connubio, dal quale nacque il fondatore della città.... Un'altra leggenda, del tutto diversa dalla virgiliana, è riferita da Servio, nel commento all'*Eneide*, X, 198; «Aliis a Torchone, Tyrreni fratre condita dicunt: Mantuam autem ideo nominam quod etrusca lingua *Mantum* Ditem patrem appellant». Cfr. pure P. L. Rambaldi, *op. cit.*, pag. 57 e segg.

[3] Ovidio (*Met.*, loc. cit., vv. 12-17) ce la rappresenta nell'atto di correre per le vie di Tebe, mossa da spirito divino, esortando con calde parole il popolo a rivolger preci e far sacrifizii a Latona e a' suoi due figli;

trebbe pure spiegarsi col principio religioso, al quale avrebbe ceduto il rispetto della tradizione; questo, ad ogni modo, non potrebbe negarsi, che Dante avrebbe pronunciata siffatta condanna, in seguito a un profondo lavoro di riflessione. Sarebbe quindi lecito, mi sembra, il domandare se anche di questo lavoro di riflessione, che Dante avrebbe fatto, allorchè scrisse il canto XX dell'*Inferno*, sarebbe potuto scomparire ogni traccia in lui, quando scriveva il canto XXII del *Purgatorio*.

In conclusione, è per me puramente e semplicemente impossibile l'ammettere che Dante si dimenticasse, scrivendo il canto XXII del *Purg.*, di quanto aveva scritto nel XX dell'*Inf.*: ciò ripugna al concetto altissimo in cui va tenuta la mente del divino poeta. E forse anche allo Scartazzini e al Casini dovè ripugnare l'ammettere una tale dimenticanza; perchè l'uno conclude la sua lunga nota, dicendo che si potrebbe anche allontanare la contradizione,

mentre Niobe, la superba Niobe, rimprovera al popolo stesso il culto della dea, e per sè reclama gli altari:

> *Nam sata Tiresia, venturi praescia Manto,*
> *Per medias fuerat, divino concita motu,*
> *Vaticinata vias: Ismenides, ite frequentes,*
> *Et date Latonae Latonigenisque duobus*
> *Cum prece thura pia, lauroque innectite crinem:*
> *Ore meo Latona iubet.*

Or Dante specialmente, che scolpisce (*Purg.*, XXII, 37-39) Niobe, «tra sette e sette suoi figliuoli spenti», nel primo ripiano del Purgatorio, come esempio di superbia punita; doveva bene, sol per questo che la *figlia di Tiresia* protestò contro il grave oltraggio fatto da Niobe alla divinità, chiamarla non *cruda*, ma *pia*: «est enim pietas iustitia adversum Deos» (*Cic. Pro Plan.*, 265, *d.*). Parimenti in Stazio, l'*innuba* (*Teb.*, IV, 463), la *phoebeia Manto* (*id.*, *id.*, 518) è una vergine pia: essa *regimen viresque senectae* del padre (*id.*, *id.*, 536), essa l'*intemerata sacerdos* (*id.*, *id.*, 579), essa colei di cui Apollo non disdegna far la vendetta (*id.*, VII, 758 e 759), e le cui sembianze assume, scendendo dal cielo, la Virtù, *responsis ut plena fides* (*id.*, X, 639 e 640). Nè dimentico i versi che sogliono citarsi dai commentatori, a proposito dell'epiteto di *cruda*:

> *exceptum pateris praelibat sanguinem, et omnes*
> *ter circum acta pyras, sancti de more parentis,*
> *semineces fibras et adhuc spirantia reddit*
> *viscera* (*Teb.*, IV, 464-467);

ma questi versi, chi ben consideri, non sarebbero bastati, tenuto conto delle credenze religiose e de' riti del tempo, perchè Dante assimilasse la *figlia di Tiresia* alla *cruda Eritone* (*Inf.*, IX, 23-24); poichè nè quella «richiamava l'ombre a corpi sui», nè violava i sepolcri, nè fu mai detta *fera*, *effera*, *tristis*, come pur disse d'Eritone Lucano (*Farsaglia*, VI, 508). Sulle maghe di Tessaglia, cfr. Stazio, *Teb.*, III, 140-146: lo stesso Tiresia ne parla con dispregio (*Teb.*, IV, 500-511).

riferendo il *quivi*, il *vedesi* e l'*evvi* al *carcere cieco;* quantunque anche in lui, come abbiam visto, questa interpetrazione non susciti un troppo grande entusiasmo; l'altro, riferita l'opinione di Benvenuto da Imola, aggiunge timidamente: « potrebbe anche essere il caso di una pura e semplice dimenticanza »; e tira via, come frettoloso di non impegnarsi a discutere.

Il Buscaino-Campo [1] cercò, pochi anni or sono, d'attenuare la voluta storditaggine di Dante, sostenendo come possibilissimo che, ritoccando la prima cantica, e incastrandovi l'episodio di Manto, il Poeta si dimenticasse del fuggevole accenno già scritto nella seconda. Ma una correzione (e chi non lo sa?) non si fa mai senza una grande ponderazione; e bisognerebbe essere assai sventati, per non correr subito, fatta appena la correzione o la giunta, a emendare qua e là il resto dell'opera, per metter d'accordo il vecchio col nuovo. Sarebbe stata minor distrazione (lo concedo al prof. Rambaldi [2]), che non dimenticare l'intero episodio dell'Inferno; ma grossa distrazione sarebbe stata anche questa; sicchè anche l'ipotesi del Buscaino-Campo è per me inammissibile. [3]

Infine, il Torraca ha recentemente proposto di leggere al v. 113 del canto XXII del *Purg.*, « evvi la figlia di Nereo, Teti », attribuendo così l'errore, non al Poeta, ma ai copisti. È, per non dir altro una variante congetturale, non suffragata da nessuna autorità di codici; e di varianti siffatte la critica, oggi, non ne vuol sapere. [4]

Come si concilia dunque la duplice condanna di Manto, all'ottavo cerchio dell'Inferno, prima; al Limbo, dopo?

Innanzi tutto, la Manto dell'Inferno non è e non può essere la figlia di Tiresia. Se fosse, perchè non avrebbe Dante parlato di lei subito dopo aver accennato al padre? Invece, dopo Tiresia, accenna, in sei versi, ad Aronte, e poi viene a Manto. Ed anche ammesso che, per ragioni d'arte, non facili del resto a indovinare, ei non avesse voluto parlar della figlia, subito dopo d'aver accen-

---

[1] Cfr. *Bullet. della soc. dant. it.*, N. S., vol. I, pag. 140.

[2] *Op. cit.*, pag. 63, nota.

[3] Tale parve anche al prof. V. Rossi (in *Bullett. della soc. dant. it.*, vol. XII, pag. 84): però non debbo tacere che le fece buon viso il Fraccaroli (nella *Miscellanea Rossi-Teiss*, pagg. 368-369), quantunque [illegible]tesse che gli pareva « veramente una cosa pazza »; e che la accolse e la sostenne P. L. RAMBALDI (*op. cit.*, pag. 62 del testo, e nota di pag. 62-63).

[4] Sulle lezioni congetturali proposte dal Torraca nel suo [illegible] *Div. Com.*, cfr. la recensione del Barbi (in *Bullett. della soc. dant. it.*, vol. XII, pag. 251), il quale, nelle sue osservazioni speciali al [illegible] pag. 279) rigetta, senz'altro, la lezione *la figlia di Nereo*.

nato al padre; o perchè, parlando della figlia sei versi dopo, l'avrebbe nominata come un personaggio affatto estraneo? O io mi inganno, o Dante avrebbe scritto, presso a poco, così: la figlia fu, come il padre, indovina; ed ora è con lui nella stessa bolgia infernale; oppure avrebbe messo in risalto questo vincolo di parentela, con una circonlocuzione; per avventura, quella stessa del canto XXII del *Purg.;* oppure avrebbe scritto: Vedi Tiresia ecc., e vedi Manto, sua figlia; come al canto IV dell'*Inf.*, (vv. 125-126) aveva scritto:

> vidi il re Latino,
> che con Lavinia sua figlia sedea:

e (vv. 55-56)

> trasseci l'ombra del primo parente,
> d'Abel, suo figlio.

E sì che per Abele non era proprio necessario dirci che fu figlio d'Adamo!

Dunque la Manto dell'Inferno non può essere la figlia di Tiresia. E poichè non può essere nè la Manto, figlia dell'indovino Poliido, ricordata da Pausania;[1] nè la Manto, figlia dell'indovino Melampo, ricordata da Diodoro Siculo,[2] delle quali, a parte il resto, forse non ebbe Dante conoscenza; ne segue che la Manto dell'Inferno dantesco non può essere che la Manto stessa di Virgilio, ma interpetrata per la figlia d'Ercole, non per la figlia di Tiresia. A quella ben poteva Dante dar l'epiteto di *cruda*,[3] che non avrebbe potuto dare a questa; poichè, mentre questa i poeti dell'antichità l'avean descritta tutt'altra che *cruda;* di quella, invece, non che scolpirne il carattere, Virgilio non aveva nemmeno accennato al padre: Dante per conseguenza, era libero d'immaginarsela come gli piaceva meglio; e dovè forse piacergli d'immaginarsela con qualche traccia ereditaria del carattere del padre. Nè possiamo dubitare che Dante non distinguesse due indovine omonime. Innanzi tutto, due donne ben distinte son quelle che Dante ricorda nel suo poema: l'una, punita nell'ottavo cerchio dell'Inferno, è una *vergine cruda*, degna di stare in compagnia d'Asdente e delle «triste che lascia-

---

[1] I, 43, § 5.

[2] Cfr. *Comm.* del Landino, nota al v. 55 del canto XX dell'*Inf.*. Cfr. pure PromPt, *Le contradizioni in Dante*, in *Giorn. Dant.*, I, (1891), pag. 321.

[3] Il Torraca, nel suo *Commento alla D. C.* spiega l'epiteto *cruda* per *schiva, fiera, non socievole:* a me pare che non si possa dargli significato diverso da quello che gli si dà per Eritone: troppo i due luoghi son gemelli.

ron l'ago »; l'altra è punita nel Limbo, ed è una pia vergine, degna della compagnia d'Enea, d'Elettra, delle pie donne di Stazio ecc.: per non riconoscere che Dante facesse tal distinzione, non c'è altra via, che riconoscerlo meritevole dell'accusa di storditaggine. In secondo luogo, i versi di Virgilio (*En.*, X-138-200),

> *Ille patriis agmen ciet Ochnus ab oris,*
> *Fatidicae Mantus et Tusci filius amnis,*
> *Qui muros matrisque dedit tibi, Mantua, nomen.*

così erano stati illustrati da Servio, per ciò che si riferisce a Manto: « *Ocnus*, iste est Ocnus, quem in Bucolicis (IX, 59) Bianorem dicit, ut namque sepulcrum incipit apparere Bianoris, hic Mantuam dicitur condidisse, quam a matris nomine appellavit: nam fuit filius et Manthus thebani vatis filiae, quae post patris interitum ad Italiam venit. Alii Manto filiam Herculis vatem fuisse dicunt. »[1] Da Servio, dunque, « che fu usitatissimo nelle scuole del Medio Evo, »[2] potè Dante apprendere che due indovine omonime distinsero gli antichi, l'una figlia di Tiresia, l'altra figlia d'Ercole. E se la Manto dell'Inferno e quella del Limbo son due personaggi ben distinti; se dell'origine di Mantova parla a proposito della prima, che non è la figlia di Tiresia, possiamo concludere, e con tutta sicurezza, che Dante interpetrò per la figlia d'Ercole la Manto virgiliana. A preferir la quale interpetrazione, molte ragioni potettero indurlo; non ultima, forse, questa, che Ercole, tanto lodato nell'Eneide, Ercole, che al bivio scelse la virtù invece della voluttà, dovè sembrargli assai più nobile progenitore del suo Virgilio, che non Tiresia, un indovino qualunque, che in quella stessa bolgia, ove Virgilio narra l'origine della sua patria, ei vedeva dannato, e che Virgilio ricordava solo per il fatto d'essere stato pria maschio, poi femmina, poi maschio di nuovo.

Si potrà dimandare: perchè Dante, che vide l'opportunità di accennare al padre dell'indovina punita nel Limbo, non vide la stessa opportunità per il padre della Manto punita nell'ottavo cerchio? Perchè si riserbava di contradistinguere l'altra Manto, col dirla ***la figlia di Tiresia;*** e non una sola volta il Poeta esperimenta così l'acume del lettore, accennando prima qualche cosa, di cui si riserba dar la spiegazione in prosieguo. Per Bruto gli piacque di tenere il sistema opposto: notò espressamente la prima volta

---

[1] *Servii grammatici qui feruntur in Verg. carm. commentarii* [illegible] Teub., 1878, II II.

[2] Comparetti, *Verg. nel Med. Ev.*, I, pag. 75

(*Inf.*, IV, 27) quale de' due personaggi omonimi avesse visto nel Limbo (« quel Bruto che cacciò Tarquino »); e la seconda (*Inf.*, XXXIV, 65) indicò soltanto col nome il traditore del nono cerchio (« Quei che pende dal nero ceffo è Bruto »). Ad ogni modo, mostrò, anche nel caso di Bruto, quanto gli stesse a cuore la parsimonia nel dire.

Ma, si domanderà ancora, ne' versi,

> Poscia che il padre suo di vita uscio,
> e venne serva la città di Baco,
> questa gran tempo per lo mondo gio,

non è chiaramente indicata la figlia di Tiresia? A mio parere, non così chiaramente, come a prima vista parrebbe. Certo, non si può negare che i versi sopra citati non richiamino il pensiero tanto a Tiresia, quanto a sua figlia Manto; aggiungerò anzi che il primo di essi richiama specialmente il *post patris interitum* di Servio, nella citata nota, a proposito della figlia di Tiresia; ma, d'altra parte, anche Ercole era della *città di Baco;* anche la sua morte, dopo i tanti prodigi compiuti, potè aver recato tal danno a Tebe e alla figlia dell'eroe, da indurre la prima in servitù e da costringer la seconda a lasciar la patria e andar lungamente vagando, prima di trovarsi una sede sicura. Nè dovrebbe parer cosa strana che in qualche leggenda medievale avesse Dante potuto leggere che la figlia d'Ercole fosse venuta in Italia, ove pur suo padre era stato, e aveva ucciso il ladro Caco, guadagnandosi così la gratitudine del re Evandro, che ogn'anno di quest'erculea fatica celebrava con feste il ricordo, come Dante aveva letto nel libro ottavo dell'Eneide; in Italia, ove la città di Taranto, quale che ne fosse la cagione, si vantava di chiamarsi Erculea, com'è scritto nella stessa *Eneide*, al v. 550 del terzo libro. E nemmeno a Tiresia si può dire che quei versi s'adattino perfettamente ed esclusivamente: i commentatori li riferiscono all'assedio di Tebe, da parte degli Epigoni: ma questi avevano già avuto la vittoria, quando Tiresia, che con i suoi concittadini aveva abbandonata la città, trovò la morte presso la fonte Telfusa; Invece, da' versi di Dante parrebbe che prima Tiresia morisse, e poi Tebe cadesse in servitù: e sua figlia Manto, non in Italia, ma si recò nell'Asia minore, e, presso Colofone, fondò l'oracolo d'Apollo. In una parola, il racconto dantesco sulle origini di Mantova in generale e sul padre di Manto in ispecie può riferirsi tanto alla figlia di Tiresia, quanto alla figlia d'Ercole; ma se anche s'adattasse meglio alla prima, son tali e tanti gli scogli in cui s'intoppa, ritenendo che a questa si riferisca, che sarà sempre di gran lunga preferibile rife-

rirlo alla seconda: e ciò anche se si dovesse riconoscere che, tra due indovine omonime, tutte e due figlie di padre tebano, il Poeta che scriveva tra i disagi dell'esilio a senz'altro sussidio che la sua memoria, e dopo avere attinta chi sa da quali testi o espositori mediocrissimi la sua erudizione classica, avesse fatto un po' di confusione, riferendo alla figlia d'Ercole le parole « post patris interitum ad Italiam venit », che Servio aveva scritto della figlia di Tiresia: sarebbe cosa non senza riscontro con altri luoghi del poema; e, ad ogni modo, sempre minor fallo, che non sarebbe l'aver punita due volte, in luoghi distinti, la stessa persona. Poichè anche a parità di condizioni, tra due falli da imputare a un grand'artista, mi pare che s'abbia il dovere d'imputargli il minore.

XXVIII.

IL SIMBOLO DI CATONE*

* Pubblicato nel *Giornale dantesco*, anno IX (1901-1902), pagg. 121-123.

Dalle parole di Virgilio a Catone (questi « libertà va cercando ch'è sì cara, come sa chi per lei vita rifiuta », *Purg.*, I, 71-72), non che dall'aver Dante (*De Mon.*, 5) chiamato Catone *severissimo tutore della libertà*, con quel che segue; i più tra i dantisti sono stati indotti a ritenere che Catone simboleggiasse, nel poema dantesco, ***lo stato libero dell'anima***, come s'esprime Adolfo Bartoli,[1]

---

[1] *Storia della lett. it.*, tomo VI, parte I, pag. 201.

Riferisco alcune opinioni diverse dalla comune. Il Todeschini credette che Catone fosse stato scelto da Dante a custode del Purgatorio solo in omaggio a Virgilio, che lo aveva preposto ai *pii* degli Elisi: e fu ben confutato da A. Bartoli (*op. cit.*, pagg. 200-201). Brunone Bianchi, seguito dal Fraticelli, distingue il Catone storico dall'allegorico: l'uno getta materialmente la vita, l'altro doma ed annienta la carne, per non servire all'appetito: l'uno è il tipo del buono e forte cittadino, l'altro del perfetto cristiano. Ma qual somiglianza, specialmente per un teológo come Dante, tra il domar la propria carne e il sopprimerla? e anche ammessa tal somiglianza, come mostra Catone di domar la propria carne nel Purgatorio? e a tipo del perfetto cristiano bisognava proprio scegliere un pagano e suicida? Il Lubin fece di Catone il simbolo del principe che si sacrifica per la libertà della sua patria; e n'ebbe da A. Bartoli un solenne rabbuffo: nè, in verità, a torto; benchè con parole troppo aspre: anche ammesso che il suicidio di Catone potesse farsi simbolo del sacrificio d'un principe per la libertà della sua patria, tale simbolo non avrebbe nulla che fare col regno della purgazione. L'Andreoli fece Catone simbolo della virtù naturale, cioè di quanta mai virtù può capire in un uomo non illuminato dalla fede: ma se ciò fosse, in che Catone differirebbe da Virgilio? Infine, il Bartolini (*Studi danteschi*, II, Siena, tip. arcivesc., 1891) vede significato in Catone il paganesimo illuminato dalla luce della grazia, perchè « Catone che getta la sua spoglia mortale dinanzi a Cesare è il politeismo che getta la sua effimera parvenza dinanzi a Cristo »; e il Pascoli (*Sotto il velame*, Messina, Muglia, 1900, pagg. 572-580) ravvicina il

aderendo all'opinione di F. Da Buti. Or a me sembra che qui, come in qualch'altro caso analogo, si sia fatto dire a Dante più di quello ch'ei non volesse. Non si nega che libertà è tanto quella, per la quale Catone si diè la morte (libertà civile o politica), quanto quella per la quale le anime del Purgatorio soffrono le pene espiatrici (libertà morale o spirituale): se non che, l'umana creatura, che, nata libera, vien poi disfrancata dal peccato (*Par.*, VII, 79), si purifica attraverso i sette ripiani del sacro monte, e, reso dritto, libero e sano il suo arbitrio (*Purg.*, XXVII, 140) ascende infine alla contemplazione dell'eterna verità: è una vittoria la sua; e infatti, già l'angelo della misericordia dice all'anima, che dal secondo sale al terzo ripiano, «godi tu che *vinci*» (*Purg.*, XV, 39): invece, chi si dà la morte, per non cadere in mano del tiranno, come fece in Utica Catone, è una vittima del proprio amore alla libertà, ma la libertà non acquista: la vittima è il *vinto*:[1] anche per gli stoici («e fu di loro quello glorioso Catone», *Conv.*, IV) il suicidio è una fine ragionevole, una specie d'onorevole ritirata, ma non una vittoria. Inoltre, il fatto d'un uomo che si dà la morte, sia pure per prepotente amore di libertà, è ben piccola cosa, di fronte a questo grandioso fatto, a questo dogma importantissimo per la fede, la purgazione delle anime, tratte di serve a libertà (*Par.*, XXXI, 85); quindi l'uno mal si farebbe imagine dell'altro. Or se Dante avesse inteso dare a Catone il significato allegorico dello stato libero dell'anima, mancherebbe alla sua allegoria quella che delle buone allegorie è la dote precipua: la piena, manifesta somiglianza tra il simbolo e la cosa simboleggiata; onde la sua sarebbe riuscita una viziosa allegoria. A me pare adunque che la relazione esistente tra le due specie di libertà, la libertà civile o politica, per amor della quale Catone si diè la morte, e la morale o spirituale, ad acquistar la quale intendono le anime del Purgatorio, per ascender poi a goder Dio, ch'è la loro vita (*Par.*, VII, 39); a me pare che questa relazione sia ben sufficiente a giustificar le parole di Virgilio, come quelle che avevano per iscopo di rendere accetto e simpatico a Catone, vittima del suo grande amore per la libertà, quel poeta

veglio solo del I canto con la *donna soletta* del XXVIII del *Purg.*: l'uno è tutto quel di giusto ch'uomo poteva essere prima della redenzione... l'altra è la Giustizia originale... l'uno è la laboriosa, l'altra la gioconda operazione ». Ma queste due ultime opinioni non le confuto perchè chi scrive oggi su Catone, su cui tanto s'è scritto (anche dopo di questo mio studio, s'intende. V. SCARANO, *Saggi danteschi*, Livorno, Giusti, 1905, pagg. 111-156) dev'essere il più breve che può. Chi poi avesse voglia di ridere, legga la nota 31ª a pag. 273 del *Commento* di G. ACQUAVIVA (Foligno, Campitelli, 1898).

[1] Cfr. ZAMBALDI, *Vocab. etim. it.*, 1400, *B.*

fiorentino, che faceva un viaggio per acquistare la libertà morale; ma siffatta relazione non basta per farci ritenere che Catone simboleggi, a piè del sacro monte, la libertà dell'anima umana. Ma anche ammesso che bastasse, Catone ha in sua balìa tutt'e sette i regni del Purgatorio: or io non vedo perchè il simbolo dell'anima libera (prescindiamo da Catone pagano e suicida) dovesse trovarsi a piè del monte, e non alla sua cima, ove propriamente l'arbitrio è dritto, libero e sano: l'angelo dell'umiltà è, non all'entrata, ma all'uscita del primo ripiano, ove si purga la superbia; l'angelo della misericordia è all'uscita del secondo ripiano, ove si purga l'invidia, e così via; e Matelda (che, se non proprio la vita pratica o attiva, certo simboleggia qualcosa di molto affine) è là dove le anime, già perfezionato il loro intelletto pratico, si dispongono a perfezionare il loro intelletto speculativo, cioè nel Paradiso terrestre.[1] A mio credere, adunque, Catone simboleggia ben altro che l'anima libera.[2]

Siamo nel regno della penitenza; e la penitenza consiste nel dolersi del peccato commesso, e nel far proponimento di non più commetterlo: questo dolore e questo proponimento, che costituiscono la penitenza, debbono esser continui e durar tutta la vita, come scrive San Tommaso:[3] se, per poco, a chi s'è pentito piacesse ancora d'aver peccato, per ciò solo già ricadrebbe nel peccato e perderebbe il frutto del perdono: «Poenitentia», scrive Sant'Agostino, citato dallo stesso San Tommaso,[4] «est quaedam dolentis vindicta, *semper* puniens in se quod dolet commisisse». È,

---

[1] Cfr. la mia *Struttura morale del Purgatorio dantesco*.

[2] [A proposito del libro di G. Zuccante (*Fra il pensiero antico e il moderno*) il Fraccaroli (in *Bullett. della soc. dant. it.*, XII, 11) scrive: «a rigore di logica questa interpetrazione non potrebbe ammettersi. Infatti è detto espressamente che l'arbitrio dell'uomo è *libero*, sano e dritto (*Purg.*, XXVII, 140) solo quando egli sia uscito dai sette regni che Catone ha in sua balia». Con tutto ciò, il Fraccaroli non ha il coraggio di staccarsi dal vecchio simbolo; e, proposto di far Catone simbolo della tendenza, del desiderio della libertà, conclude che, per cercar l'esattezza, forse si perderebbero la spontaneità e la naturalezza; onde preferisce rinunziare a quella, piuttosto che a queste. Invece, io la penso diversamente: a un'interpetrazione «non del tutto razionale», se anche *suggerita* «dalla lettera del testo», qualunque altra interpetrazione, purchè razionale, è preferibile. Col che non intendo dire che il simbolo trovato dal Fraccaroli (il desiderio della libertà) dovesse o potesse appagarlo: intendo dire solamente, che, sorto in lui il sospetto che il vecchio simbolo non fosse sostenibile a rigor di logica, ad ogni costo non avrebbe dovuto tornarci. Qui, almeno, il Fraccaroli non ripeterà che «la logica non se la intende sempre con l'arte». Conf. *Miscellanea Rossi-Teiss*, pag. 368].

[3] *Summae theol.* III, 84, 9° e 8°.

[4] Ibid., 85, 3°.

insomma, quel che avverte il portiere del Purgatorio a Dante e a Virgilio (*Purg.*, IX, 131-132): «facciovi accorti che di fuor torna chi 'ndietro si guati». Adunque, perchè la penitenza sia efficace, occorre la costanza: la costanza è una condizione *sine qua non*, indispensabile, essenziale. Or di Catone massimamente si lodò la costanza: Cicerone, in quel luogo degli Ufficii (I, XXXI),[1] ove scrive che «si quidquam est decorum, nihil est profecto magis, quam *aequabilitas vitae*», loda la *perpetua constantia* di Catone e il suo rimaner sempre fermo nella fatta risoluzione: per Cicerone, la costanza di Catone fu tale, da giustificare in lui il suicidio, che negli altri, arresisi in Africa a Cesare, non sarebbe stato forse giustificabile: Sallustio (*Catilin.*, 54), paragonando Cesare e Catone, scrive che «illius facilitas, huius *constantia* laudabatur»; Orazio (*Odi*, II, 1) ne loda l'*inflessibilità dell'animo* (*atrocem animum*); Lucano (*Fars.*, IX, 380-381) l'*incrollabilità del carattere* («haec duri *immota* Catonis *secta* fuit»). Non per altro, certamente, se non per questa *aequabilitas vitae*, per questa *perpetua constantia*, per questo *atrox animus*, per questa *immota secta*, di cui gli antichi scrittori lodarono così concordemente Catone, potè Dante pensare a paragonarlo (*Conv.*, IV, 28) con Dio, «che tutto il ciel muove, non moto» (*Par.*, XXIV, 131-132), con Dio, «prima egualità» (*Par.*, XV, 74), e che Cacciaguida chiama il «magno volume, u' non si muta mai bianco nè bruno» (*Par.*, XV, 50-51); presso a poco, come con la divina scienza, che piena è di tutta pace, paragonò (*Conv.*, II, 15), per la sua pace, il cielo empireo.

Concludendo, la costanza fu (e certamente non isfuggì a Dante) la nota caratteristica di Catone: nessuno dunque, meglio di Catone, poteva essere scelto a simboleggiare, a piè del monte del Purgatorio, quella costanza, che, sin dai primi passi nella via della espiazione, vuol esser compagna indivisibile e indispensabile d'un'efficace penitenza. Col qual simbolo s'accorda perfettamente il rimprovero che Catone rivolge a Virgilio, a Dante e alle anime sbarcate appena all'isoletta, «tutti fissi ed attenti» a sentire il canto di Casella: «che è ciò spiriti lenti?... correte al monte» (*Purg.*, II, 120-123). Con questo rimprovero, Catone inculca appunto la costanza nel buon proposito d'emendarsi; chè, se per la virtù della perseveranza si persiste nel bene contro la difficoltà che proviene dalla stessa diuturnità dell'atto; per la virtù della costanza vi si persiste contro la difficoltà che deriva da qualunque altro impedimento esteriore.[2]

---

[1] Riferito da Dante, in *De Mon.*, II, 5.

[2] San Tomm., *Summae theol.*, II, II, 137, 3°.

XXIX.

LA "MALEDIZIONE„ DI MANFREDI*

* Pubblicato nel *Giornale dantesco*, anno X (1902), pagg. 161-162.

Per lor maledizion sì non si perde,
che non possa tornar l'eterno amore,
mentre che la speranza ha fior del verde.

(DANTE, *Purg.* III, 133-135).

Il Ghignoni[1] riferendo le due interpetrazioni che del primo verso di questa terzina diede Benvenuto Rambaldi, sostenne che fosse da preferire quella, che il Rambaldi stesso e gl' interpetri posteriori hanno abbandonata, piuttosto che quella da essi preferita; cioè che fosse da intendere: « per la maledizione delle ossa non è impedito all'anima di tornare a Dio »; piuttosto che « per la maledizione loro, cioè dei prelati ecclesiastici, non è impedito il ravvedimento ». Poichè il Fiammazzo[2] confortò quest'opinione, dichiarando che, anche prima di sapere come l' intendesse il Rambaldi, egli insegnò nella scuola che il *lor* va riferito alle *ossa*, non agli ecclesiastici; mette conto di esaminar brevemente le ragioni esposte dal Ghignoni, e quella accennata, di passaggio, dal Fiammazzo.

Scrive il Ghignoni: « Dante costruisce tutto al singolare.

Se il pastor di Cosenza, che alla caccia
di me fu messo per Clemente allora,
avesse in Dio ben letta questa faccia...

L'azione è tutta del pastor cosentino, cacciator fiero d'ossa morte; Clemente IV nell' azione entra solo per il riflesso del comando ». Mi perdoni il Ghignoni, ma egli dimentica le libertà sintattiche di

[1] In *Giorn. dant.*, X, 102-103.
[2] In *Giorn. dant.*, X, 133-134.

Dante. Conta dunque per nulla il comando d'un pontefice, in simile materia? o non piuttosto, chi comanda è la parte principale, la secondaria chi esegue? Sicchè, il dire che Dante costruisce tutto al singolare, nulla toglie all'interpetrazione comune: un pontefice scomunicò Manfredi; un pontefice e un vescovo ne disseppellirono le ossa; naturalissima quindi è la sillessi *per lor maledizione*; cioè, per maledizioni di pontefici e di vescovi non si perde l'eterno amore ecc. Il Ghignoni aggiunge: « dov'*ei* le trasmutò a lume spento, dice il testo. Quell'*ei* pare messo lì apposta per rendere stridente e quasi inammissibile il senso preteso del pronome *loro*, perchè immediatamente il Poeta fa seguire la sentenza di Manfredi: per lor maledizion ecc. ». Ma io faccio osservare che non bisogna dar troppa importanza a quell'*ei*, la cui esistenza, nel verso in esame, è assai problematica: molti, infatti, anzi i più non ve lo leggono; e forse è difficile il leggerlo ne' codici. Infine, il Ghignoni mette in risalto l'antitesi che verrebbe fuori dall'interpetrazione, che a lui sembra « l'unica vera », « fra quello che accade alle ossa, al corpo, e la condizione dell'anima ». Ma se quest'antitesi fosse stata da Dante voluta, a me par certo ch'egli avrebbe attaccata la sentenza di Manfredi con quello che precede, mediante un'avversativa, un *ma*, un *pur*, o che so io: oltre di che, della sorte toccata alle sue ossa Manfredi si preoccuperebbe un po' troppo, lui *anima santa*, lui che doveva essere ed era infatti tutto assorto nel pensiero de' benefici effetti che le preghiere di Costanza avrebbero avuti sulla sorte del suo *eterno*. E il vero è che l'antitesi è tra la divina clemenza e la severità ecclesiastica, direi quasi l'efferatezza del papa che comandò, del vescovo che eseguì il comando macabro: dalla quale antitesi discende naturale, spontanea, quant'altra mai, la sentenza di Manfredi: per maledizione di papi o di vescovi ecc. Ed è vera e propria sentenza, quasi la conclusione del racconto che precede; conclusione ben più naturale, e ben più efficace e più comprensiva, che non l'altra, la quale, tornando alle povere ossa, avrebbe l'aria d'un'aggiunta superflua, e indebolirebbe l'effetto del racconto. Nè mi par di gran peso l'osservazione del Fiammazzo, che per gli ecclesiastici « Manfredi non poteva aver sarcasmi ». Perchè? Può bene nell'Antipurgatorio (come osserva il Poletto, a proposito di questi versi), non essere al tutto morta ogni umana passione. Ma è poi veramente un sarcasmo quello che sarebbe contenuto ne' versi ch'esaminiamo, secondo l'interpetrazione de' più? È una conclusione, in cui si potrà bensì vedere una certa aria di giusto risentimento, di *dritto zelo*, come, poco più su, quello di Nino Visconti; ma il sarcasmo, no davvero. Quando, nel quinto

girone del Purgatorio, si grida, «Crasso, dicci, chè il sai, di che sapore è l'oro», quello sì ch'è sarcasmo.

Infine, riflettano un po' il Ghignoni e il Fiammazzo a quell'uso del pronome *loro*; riflettano se proprio sarebbe felice la locuzione *la lor maledizione*, per *la maledizione toccata loro*; riflettano se la maledizione, a cui accenna Manfredi, non sia di gran lunga più naturale intenderla per la scomunica, di cui Manfredi era già stato colpito prima della morte, piuttosto che per il disseppellimento ordinató, come *per alcuni si disse*,[1] da Clemente IV ed eseguito dal Vescovo di Cosenza: «excommunicatio maledictio quaedam est», scrive San Tommaso;[2] e altrove:[3] «Ecclesia maledicit anathemizzando»: tutte queste cose riflettano il Ghignoni e il Fiammazzo; e dovranno riconoscere che l'Imolese ebbe mille ragioni per rifiutare l'interpetrazione che essi ora difendono. Meglio, anzi, avrebbe fatto a non accennarla nemmeno.

---

[1] Cfr. Villani, lib. VII, cap. IX.

[2] *Summae theol.*, III, *Suppl.*, 31, 2°. Ciò in un'obiezione, ma perchè le obiezioni di San Tommaso non sono sempre la sua dottrina, ecco la risposta all'obiezione stessa: «maledictio potest esse dupliciter: uno modo... alio modo ita quod malum, quod quis maledicendo imprecatur, ad bonum illius ordinet, qui maledicitur; et sic maledictio quandoque est licita et salutifera ecc.».

[3] *Op. cit.*, II, II, 76, 1°.

Quando per dilettanze ovver per doglie,
Che alcuna virtù nostra comprenda,
3 L'anima bene ad essa si raccoglie,
Par che a nulla potenza più intenda:
E questo è contra quell'error, che crede
6 Che un'anima sopr'altra in noi s'accenda.
E però quando s'ode cosa o vede
Che tenga forte a sè l'anima volta,
9 Vassene il tempo, e l'uom non se n'avvede;
Ch'altra potenza è quella che l'ascolta,
Ed altra quella che ha l'anima intera:
12 Questa è quasi legata, e quella è sciolta

Purg., IV 1-12.

Per ciò che riguarda le prime tre terzine, i commentatori sono d'accordo: infatti il senso è chiarissimo: quando alcuna nostra facoltà riceve piacevoli o dolorose impressioni, sì che l'anima si concentri tutta in questa facoltà, pare che essa non intenda più a nessun'altra (il che è contro l'errore di Platone, che distingue nell'uomo tre anime): e perciò, quando s'ode o vede una cosa, che tenga a sè fortemente volta l'anima, il tempo passa, e l'uomo non se n'avvede. La difficoltà è nella quarta terzina; e n'è prova la confusione, che a questo punto fanno i commentatori. Riporterò alcune interpetrazioni di commentatori moderni.

Ch'altra potenzia è quella che l'ascolta

(*che ode la cosa*)

E altra è quella ch'ha l'anima intera,
Questa è quasi legata e [illegible]

(*intera*, cioè non passionata. Certo è detto con gran proprietà e precisione). — CESARI.

Altra potenza è quella «che ascolta la cosa che tenga forte a sè l'anima volta, ed altra è quella che nell'anima rimane intera, cioè non tocca per l'impressione d'alcuno obbietto o concetto mentale:» questa è «quasi impedita ne' suoi uffici». — COSTA.

«Perchè altra potenza è quella che ascolta o vede quella data cosa, che ha tirato a sè l'anima, ed altra è quella che l'anima ha intera, cioè non occupata. Questa, non essendo in quel momento attiva, non operando, è come legata, mentre quella spiega la sua forza libera nell'esercizio». — BRUNONE BIANCHI.

Quest' interpetrazione è accettata e riportata letteralmente dal Camerini.

Altra potenza è quella che «dà retta alla cosa», altra quella che ha l'anima intera: questa è quasi «*legata* dall'attenzione che assorbe tutta l'anima», mentre «la potenza che riceve l'impressione dal senso rimane come sciolta dall' ufficio suo e inerte, perchè l'attenzione dell'anima è altrove tutta». — TOMMASEO.

«Poichè altra è la potenza dell'anima, che vede ed ascolta le cose, ed altra è quella che sulle cose vedute o udite riflette, e che rimane intera, cioè intatta: questa, per la forte impressione d' un oggetto esterno, ne addiviene quasi legata; e quella è tutta libera in dispiegar la sua attività». — FRATICELLI.

Altra potenza è quella «che ascolta o anche guarda (v. 7) quella tal cosa che tira a sè tutta l'attenzione dell'anima, ed altra è quella potenza che l'anima conserva intatta, disoccupata. *Questa è quasi legata*, perchè inabilitata al operare, e *quella è sciolta*, cioè operante». — ANDREOLI.

Altra è la «facoltà dell'anima» che ascolta «quella cosa che tira a sè tutta quanta l'attenzione dell'anima, v. 6, 7», ed altra è quella «potenza o facoltà dell'anima non tocca dalla cosa che si ode o vede; questa, la potenza sensitiva», è quasi legata, «quella, la potenza intellettiva», è sciolta. — SCARTAZZINI.[1]

Il Giuliani propone, e adotta nel suo testo della *Div. Com.*, la lezione «*che ella ascolta*», per il v. 10^{0}, e la lezione «quella è quasi legata e questa è sciolta», per il 12^{0}; ma, per ciò che si riferisce a quest' ultimo, finisce col dire che, «se vogliasi tener fede alla lezione comune, che si parrebbe avvalorata da un'altra confor-

---

[1] Così nell'edizione di Lipsia: nulla di nuovo nell'edizione di Milano (Hoepli, 1893). Nell'ediz. curata dal Vandelli (Milano, Hoepli, 1908) è accolta la mia interpetrazione; o, forse meglio, l' interpetrazione sostenuta da me e da qualche altro. Vedi nota 1. a pag. 110 del pres. vol.

me (*Purg.*, XXV, 54) bisogna nondimeno riferir « *questa è legata* » alla potenza cui l'anima *intende* o *ascolta*, e quindi riferire « *quella è sciolta* » alla potenza che l'anima ha intera, non occupata tuttavia dal proprio oggetto, *sciolta* tuttavia da esso ». Le lezioni del Giuliani sono state accettate dal De Gubernatis.[1]

« Altra è la facoltà che ascolta o vede, altra è quella che l' anima serba *intera*, cioè inoperosa, non tocca dall' impressione; e la prima è impedita, e la seconda è libera ». — CASINI.[2]

Mi sbrigherò innanzi tutto del Giuliani; quanto alla sua prima variante di lezione, a parte le altre ragioni, un verso come questo,

Ch'altra potenza è quella ch'ell'ascolta,

Dante avrebbe dovuto scriverlo sonnecchiando, se non dormendo della grossa; quanto alla seconda, è una di quelle lezioni congetturali, che si propongono per tòrre il biasimo in che conducono le interpetrazioni sbagliate. Quanto poi al conservare per il v. 12° la lezione comune, e nondimeno riferir *questa* alla cosa più lontana, *quella* alla più vicina; non è nemmeno da parlarne; tanto più che l'esempio dal canto XXV del *Purg.*, citato dal Giuliani, non fa precisamente al caso; se non fosse per altro, perchè ivi il contesto esclude ogni dubbio. Ed ora riassumo le altre interpetrazioni.

Tutti riferiscono l'*ascolta* alla cosa di cui al verso 6° (fatta eccezione del Fraticelli, che capricciosamente interpetra: *che ascolta le cose*); tutti fanno l'*anima* soggetto della proposizione relativa contenuta nel v. 11°, e riferiscono *intera* a *potenza* (dal Tommaseo in fuori, che pare riferisca *intera* ad *anima*, sebbene non lo affermi esplicitamente); e, infine, per alcuni la potenza *legata* è quella che non opera, e quella che opera la *sciolta* (Costa, B. Bianchi, Fraticelli, Andreoli, Casini); per altri il contrario (Tommaseo); mentre altri (Scartazzini) sorvola sulla difficoltà.

A mio giudizio, di tutte queste interpetrazioni non ce n'è una che regga. I commentatori sono stati tratti fuori via dall'ambiguità del v. 11°: dall'aver fatta l'*anima* soggetto della proposizione relativa è nata tutta la confusione delle loro chiose. L' *anima* non

---

[1] E dal Poletto, che scrive: « È dunque chiaro come il sole [illegible] ragione il Giuliani » ecc. .

[2] « Tutta assorta nella cosa udita o veduta, l'anima [illegible] non adopera punto, *ha* tal quale era prima, *intera*, la potenza intellettiva. . . *questa*, la potenza intellettiva, *è quasi legata*, perchè impedita [illegible] operazioni; *quella*, la potenza sensitiva, è, invece, *sciolta* [illegible] mente ». TORRACA.

può assolutamente farsi soggetto della proposizione; perchè Dante non parla qui di potenze che l'anima abbia, o che siano nell'anima, intatte o no; sibbene dell'anima, che non può essere contemporaneamente tutta in più potenze, e che, quando si *raccoglie bene* ad una, non *intende* più a nessun'altra. Posto ciò, che pér me è incontestabile, il v. 11° non può essere interpetrato che così: *altra è la potenza che tien per sè l'intera anima*: quindi tutte le accennate interpetrazioni, riferendo l'*ascolta* alla *cosa*, di cui al v. 7, vengono ad indicare nel v. 11, non un'altra potenza, ma la stessa ch'è indicata al v. 10. Infatti, la potenza che *ascolta la tal cosa* (chiamiamola A) non potrebbe essere che la stessa potenza che la ode o vede (B); e poichè la potenza che ode o vede la tal cosa e tien volta fortemente a sè l'anima, non può esser altra da quella che tien per sè l'anima intera (C), è evidente che la potenza che *ascolta* la *tal cosa* sarebbe tutt'una con quella *che ha l'anima intera*: A = B, B = C, A = C.

Inoltre, ponendo la potenza legata come quella che non opera, è evidente la contradizione; perchè la potenza legata corrisponde a quella che ha l'anima intera; e quella che ha l'anima intera non può non corrispondere a quella che ode o vede la cosa, tenendo forte a sè l'anima volta: dunque la potenza che ode o vede la cosa non opererebbe. Nè, ponendo la potenza sciolta come quella che non opera, c'è contradizione meno evidente: perchè la potenza sciolta, corrisponde a quella che, secondo i citati commentatori, ascolta la tal cosa; e quella che ascolta la tal cosa non è altra da quella che la ode o vede.

Insomma, a rimuovere le contradizioni, bisogna riferire *l'ascolta* a *tempo*, far soggetto della proposizione relativa, contenuta nel v. 11°, il relativo *che* (*la quale potenza*) e riferire l'*intera* ad *anima*. In quanto all'*ascolta*, si noti che del *tempo* il Poeta ha parlato appena nel verso precedente; della *cosa*, tre versi innanzi: chè se di ciò non si vuol tener conto, si badi che il *tempo* è più determinato di quella *tal cosa*; e perciò al *tempo*, non alla *tal cosa* va riferito il pronome *l'*: si tenga conto altresì che, solo interpetrando in questo modo, l'antitesi fra la *cosa* e il *tempo*, che è nella terza terzina, si continua nella quarta.

Quanto al riferir l'*intera* ad *anima*, facendo il *che* (*la quale potenza*) soggetto della proposizione relativa contenuta nel v. 11, ci siamo indotti da ragioni grammaticali e logiche; cioè dall'esser ivi mantenuta la sintassi diretta, conservando la quale nell'interpetrazione, nessuna stranezza ne sorge nel senso (quindi non si ha il diritto d'interpetrare secondo la sintassi inversa); dall'antitesi

naturalissima, che, così interpetrando, appare fra le due potenze delle quali l'una misura il tempo (*lo ascolta*), l'altra attende alla cosa che piace o reca dolore; infine dall'evidente corrispondenza che c'è tra il concetto, che risulta da tale interpetrazione (*altra è la potenza che tien l'anima tutta per sè*), e quello de' versi 7 e 8:

> ... Quando s'ode cosa o vede
> Che tenga forte a sè l'anima volta.

Nè basta: si legga il seguente passo del *Convivio* (II, 14); «la Musica trae a sè gli spiriti umani, che sono quasi principalmente vapori del cuore, sicchè quasi cessano da ogni operazione; si è l'*anima intera* quando l'ode, e la virtù di tutti quasi corre allo spirito sensibile, che riceve il suono»; si ricordino i versi del canto XVIII del *Par.* (22-24),

> Come si vede qui alcuna volta
> L'affetto nella vista, s'ello è tanto,
> Che da lui sia *tutta l'anima* tolta :

e bisognerà persuadersi che anche nel v. 11 del canto IV del *Purg.* Dante ha inteso di parlare di *tutta l'anima*, dell'*intera anima* che è nella potenza, non di potenza che sia, indivisa, nell'anima.

Certo si domanderà: o che significa *ascoltare il tempo*? Nient'altro che *attendere, porre attenzione* ad esso (*l'avvedersene* del verso precedente) [1] per misurarlo; il che è ufficio della potenza intel-

---

[1]
> Quale colui che grand'inganno ascolta
> Che gli sia fatto (*Inf.*, VIII, 22, 23),

non c'è dubbio che qui *ascoltare* sta per *accorgersi*.

> Volgiti ed ascolta,
> Chè non pur ne' miei occhi è Paradiso
> (*Par.*, XVIII, 20-21):

così Beatrice a Dante, nel cielo di Marte: Dante si volge e [illegible] meggiare dell'anima di Cacciaguida s'accorge che essa vuole ancora ragionargli: dunque non lo seppe da Beatrice, vale a dire, Beatrice gli disse solo *volgiti e fa attenzione*; non *volgiti e odi*. V. anche Bianc., *Diz. dant.*

Il Prof. Candido Berti (*Le varie chiose di un verso di Dante*, Milano-Roma-Napoli, E. Trevisini, 1891) non trovò queste citazioni sufficienti a dimostrare «l'arduo assunto», cioè che Dante abbia potuto usar la frase [illegible] *ascoltare il tempo*, per *attendere, porre attenzione ad esso.* Per questa, dunque, e per altre ragioni, il Berti non accetta la mia interpretazione, e spende ben trenta pagine a confutarla. L'interpetrazione da lui proposta è la seguente: «poichè altra è quella facoltà che ascolta (percepisce) [illegible]

lettiva, mentre l'attendere alle impressioni piacevoli o dolorose è della sensitiva. Dante dunque, a mio parere, ha voluto dire: Una potenza opera quando ha per sè l'anima; ma, nel caso nostro, la potenza che ha l'anima per sè non è quella che *ascolta il tempo*, quella cioè destinata ad accorgersi del tempo, a porre attenzione ad esso per misurarlo; sibbene quella che ode o vede la cosa: questa potenza tien l'anima tutta per sè, senza lasciarne una minima particella ad altra potenza; ed è, quasi direi, *legata*, così forte attende alla cosa; mentre la potenza destinata a misurare il tempo è sciolta, non attende a nulla. E con interpetrazione più letterale: Altra è la potenza destinata a porre attenzione al tempo, altra quella che, nel caso di cui si parla, tiene per sè tutta l'anima: questa è, direi quasi, legata con la cosa, operando; quella è sciolta, libera da ogni attenzione, inoperosa. E che la potenza operante sia la *legata*, non la *sciolta*, lo mostra anche il v, 75 del canto XII del *Purg.*; ove è detto che del *cammino del sole* i due poeti *avevano speso più*

Che non stimava l'animo non sciolto;

vale a dire, l'animo di Dante era *legato* agli esempi di superbia punita, scolpiti nel pavimento del primo girone del Purg., e su di essi operava.

E ora mi pare di poter dire con coscienza, dei versi presi a interpetrare, quello che il Cesari dovè dire punto o poco convinto: « Certo è detto con gran proprietà e precisione ».[1]

cosa, ed altra è quella che vi tiene occupata, v'impegna l'anima intera: questa è legata da una elaborazione (*immagina*, dice Iacopo da Santino (sic) in un luogo che più oltre riportiamo) che lo diletta o l'appassiona, elaborazione successiva alla percezione: mentre quella che non è se non la facoltà di percepire per mezzo dei sensi esterni (vede ed ode) rimane sciolta, *libera*, e quindi può ricevere altre sensazioni delle quali solo dopo ci accorgiamo, ecc. ecc. » Ho citata quest'interpetrazione per solo scrupolo bibliografico].

[1] Questa mia interpretazione fu pubblicata in un numero di copie ristrettissimo: non è, perciò, da far rimprovero al prof. G. Valeggia, che non la ricordasse, trattando, tre anni dopo (in *Biblioteca delle scuole Italiane*, anno IV, (1891-1892, pag. 248-249) la stessa quistione, e venendo, sebbene per via diversa, alle stesse mie conclusioni. È da vedere però se dello stesso peccato lo assolva, per parte sua, il Beccaria, il quale, contemporaneamente a me, interpetrò come me i versi 1-12 del canto IV del *Purg.* (Cfr. Cesare Beccaria, *Di alcuni luoghi difficili o controversi della D. C. di D. A.*, Savona, Bertolotto, 1889 pag. 108-116). — Anche indipendentemente da me, credo, il Barbi (*occasione del Commento del Torraca*, in *Bullett. della soc. dant. it.*, vol. VII, (1905) pag. 270) interpetrò come me i versi

10-12 del canto IV del *Purg.* Ciò non per altro, che per una prova che la vera interpetrazione di quei versi è questa che io ho esposta: allo stesso scopo, mi si permetta di ricordare che vi aderì pienamente il Mazzoni, in una sua *Rassegna di studii danteschi*, pubbl. nella *Bibl. delle sc. clas. it.*, anno I (1889), pag. 188. Cfr. pure A. Bertoldi, *Il Canto di Belacqua*, in *Giorn. dant.* n. 5, vol. XV, pag. 146].

XXXI.

LE NUVOLE D' AGOSTO

I.*

> Vapori accesi non vid'io sì tosto
> di prima notte mai fender sereno,
> nè sol calando nuvole d'Agosto.
>
> *Purg.*, V, 37-39

Sull'ultimo verso di questa terzina s'è molto discusso, specialmente in quest'ultimi anni: a me dunque, che arrivo ultimo nel campo, s'impone la maggior brevità. Di ciò prego che vogliano tener conto i valenti dantisti che m'hanno preceduto; e perdonarmi se qualche loro scritto o non sarà ricordato, o lo sarà di volo. Già da qualche tempo si lamenta che un qualsiasi luogo controverso del poema dantesco serva di pretesto a troppo lunghe dissertazioni, sproporzionate all'importanza dell'argomento.

Incomincio dall'esaminare le varie lezioni:

1ª Nè solcar lampo nuvole d'agosto.
2ª Nè solca lampo nuvole d'agosto;
3ª Nè sol calando in nuvole d'agosto.
4ª Nè al suol calando nuvole d'agosto
5ª Nè sol calando nuvole d'agosto.

La prima, una lezione puramente congetturale, fu proposta dal Borgognoni in uno dei primi numeri del *Fanfulla della Domenica*:[1] benchè, dopo tredici anni, ei la sostenesse ancora,[2] resta sempre un gioco d'ingegno, una bizzarria giovanile, come giusta-

* Pubblicato nel *Giorn. dant.*, anno IV (189[illegible]) [illegible]

[1] Anno II, 8 febbraio, 1880.

[2] *Giorn. dant.*, I, 66-68.

mente, a proposito di essa, s'esprime il Ronchetti;[1] e a farla giudicar per tale basterebbe il solo non esser confortata da nessuna autorità di codici. Aggiungerò, ad ogni modo, che le nuvole in agosto, non sono solcate dal lampo con più rapidità, che non sieno negli altri mesi.

In quanto alla seconda lezione, essa è una variante della prima; e fu proposta, come il Borgognoni stesso ci avverte,[2] dal prof. Bechi: le si possono fare le stesse obiezioni che alla prima, con questa di più, che ne resta turbato il regolare andamento del periodo. Fu da qualcuno attribuita al D'Ancona; e l' illustre critico, protestando,[3] aggiunse: « Almeno mi si facesse dire *Né solcar* ecc. ».

La terza lezione,

Nè sol calando in nuvole d'agosto.

si legge nell'edizione Nidobeatina: fu accettata dal Lombardi, e sostenuta recentemente dal Funai.[4] Il Lombardi ne cava la seguente interpetrazione: nè vidi mai « sol d'agosto in nuvole calando fender esse nuvole ». Al che il Biagioli: « Se questo fosse il sentimento del Poeta, sarebbe certo la prima volta che si potrebbe con ragione chiamar barbaro questo modo di costruire, troppo dalla semplice e natural forma discosto; siccome tacciar anche potrebbesi di poco giudicio il comparar la prestezza di quelle anime, prima col rapidissimo moto dei vapori trascorrenti per l'aere, e poi con quello del sole, tanto del primo minore ». A parte la forma un po' barbara, con cui il Biagioli, alla sua volta, s'esprime, non si può disconoscere la giustezza delle sue osservazioni. Ma, oltracciò, quel che ho detto del lampo ripeterò del sole: fende forse il sole in agosto, le nuvole con più rapidità, che non negli altri mesi? Con la medesima lezione,

Nè sol calando in nuvole d'agosto.

il Funai interpetra: « Io non vidi mai lampeggiamenti fendere il sereno, così rapidi sul far della notte, o sul far della sera d'una giornata d'agosto, quando il sole cala fra le dense nuvole afose ». Già il Ronchetti[5] rilevò « la contradizione che anche i lampeggiamenti, che si verificano *sol calando in nuvole d'agosto*, fendereb-

---

[1] *Giorn. dant.*, I, 127.
[2] *Giorn. dant.*, I, 66, *nota*.
[3] *Giorn. dant.*, I, 130.
[4] *Note dantesche*, Gravina, Iannosa, 1893.
[5] *Giorn. dant.*, II, 204.

bero il sereno»: s'aggiunga, che se c'è, nel poema dantesco, più esempi dell' *in* latino seguìto dall'accusativo, col significato di *verso*, *contro*, *sopra*; non ce n'è che un solo dell' *in* seguìto dall'ablativo, col significato di tra, «Benedetta tue Nelle figlie d'Adamo, (*Purg.*, XXIX, 86), traduzione letterale del latino *benedicta tu in mulieribus*: che i *vapori accesi* del primo verso della terzina son certamente le stelle cadenti (e in ciò son d'accordo tutti i commentatori), «la cui velocità è di 4 $1/2$ a 9 miglia per 1''; [1] e, infine, che quella specie d'ablativo assoluto, *sol calando*, è tal forma, che, come notò per altra interpetrazione il Borgognoni [2] «non s'è mai usata nella lingua italiana: nessuno disse mai, per dire: mentre appare la luna, *luna apparendo*, o per dire: mentre fiocca la neve, *neve fioccando*. Nell'uso quotidiano moderno non c'è di simile che la frase *tempo permettendo*; ma nemmeno vuol dire *mentre il tempo lo permette*; sibbene *se il tempo lo permette*». Non ignoro che anche quest'ablativo assoluto, *sol calando*, ha trovato il suo difensore; [3] ma gli argomenti addotti sono ben lungi dal persuadere.

La quarta lezione,

Nè al suol calando nuvole d'agosto,

fu proposta dal Gaiter,[4] il quale, premessa, non so quanto a proposito, l'autorità di Brunetto Latini, distinse due specie di stelle cadenti, «le une che rimangono in su, le altre che scendono in giù;» [5] e interpetrò che nel primo verso della terzina si trattasse delle prime, delle seconde nel terzo: per il Gaiter, adunque, i *vapori accesi* sarebbero il soggetto sottinteso del terzo verso, le *nuvole* l'oggetto. La capricciosa distinzione di quelle due specie di stelle cadenti; la contradizione, già notata dal sig. V. Scaetta, tra la prima specie di esse e l'espressione di *stelle cadenti*; infine, il fatto, che la variante *al suol* non trova appoggio in nessun codice, mi dispensano dal prender sul serio la lezione dell'abate veronese.

E così, scartate le prime quattro lezioni, non resta che la quinta, la più comune,

Nè sol calando nuvole d'agosto,

[1] Giordano, *Fisica*, Napoli, Vitali, 1862, XI, 333.
[2] *Giorn. dant.*, I, 68.
[3] Ronchetti in *Giorn. dant.*, II, 205; III, 86-87.
[4] *Propugnatore*, V, XIII; cit. dal [illegible], in *Giorn. dant.*, I, [illegible].
[5] Cito da V. Scaetta (*Giorn. dant.*, I, 562), non avendo [illegible] di riscontrare lo scritto del Gaiter.

dalla quale ben quattro interpetrazioni possono cavarsi: o, mettendo tra due virgole il *calando*, soggetto del verbo *fendere* sottinteso si fa il *sole*, e oggetto le *nuvole*; e abbiamo l'interpetrazione sostenuta in quest'ultimi anni dal Ronchetti,[1] e accettata dallo Scartazzini, nella 2ª edizione minore del suo Commento: «nè vidi, in sul tramonto, rimanendo il sole nascosto dietro le nuvole estive, raggi di esso uscire da strappi formatisi entro le nuvole stesse:» o, mettendo tra due virgole le parole *sol calando*, oggetto del verbo fendere sottinteso nel terzo verso si fanno bensì le nuvole, ma rimanendo i vapori accesi unico soggetto delle due proposizioni infinitive contenute in tutta la terzina, e abbiamo l'interpetrazione de' più, compreso il Casini, che così la formula: «Paragona la velocità dei due messaggieri, nel ritornare verso la schiera delle anime, a quella dei *vapori accesi* o stelle cadenti, che traversano per il cielo sereno al principiar della notte (Cfr. *Par.*, XV, 13 e segg.), e a quella dei baleni che al tramontar del sole fendono le nuvole nella calda stagione;»[2] o soggetto del verbo sottinteso *fendere* si fanno le nuvole, e oggetto lo stesso sereno del verso che precede, e si ha l'interpetrazione dell'Ottimo; o, infine, soggetto dal verbo sottinteso *fendere* si fanno bensì le *nuvole*, ma oggetto il *sole*, e si ha un'interpetrazione, che direi mia, se potessi esser sicuro che nessuno l'ha proposta prima di me. Ma poichè siffatta sicurezza, in punto a interpetrazioni di luoghi danteschi, è assai difficile averla; ed è tanto più difficile nel caso di questa interpetrazione, in quanto era ben facile l'escogitarla, mi limiterò a dire, che de' parecchi commentatori da me consultati, e de' valenti dantisti scesi recentemente in campo a discutere su queste nuvole d'agosto, nessuno finora par che l'abbia accennata. E mi pare che metteva conto d'accennarla e discuterla. Tale interpetrazione adunque sarebbe questa: non vidi mai stelle cadenti fendere di prima notte il sereno del cielo con tanta rapidità; nè vidi mai le nuvole d'agosto fendere così prestamente il sole che tramonta.

Esaminiamo ora queste quattro interpetrazioni.

---

[1] Il Ronchetti stesso avverte che non è sua (sebbene dell'edizion dell'Ancora, che la propone sotto forma alternativa; e a quanto *gli* dicono anche del Monti nelle postille al Biagioli): *Giorn. dant.* I, 127.

[2] Oppure (Zanotti Bianco Ottavio, *Le stelle cadenti* in *Nuova Ant.*, XXXIII, fasc. 643, pag. 486): «Dante accenna al fatto che nella prima quindicina d'agosto le notti sono particolarmente ricche di stelle cadenti; ma è curioso ch'egli menzioni particolarmente il tramonto, ora in cui certo se ne vedono poche o punte, giacchè esse sono corpi piccoli e debolmente luminosi». O dunque?

A quella sostenuta dal Ronchetti il Borgognoni oppose che il fenomeno, descritto, secondo il Ronchetti, da Dante, non è nè frequente, nè tale da offrirsi facile a trarne una similitudine: ma se anche fosse, «chi mai direbbe che un tale corre veloce come i raggi del sole che scappano al tramonto? Si direbbe egli, per esempio, che un tale entri in casa con la stessa velocità con che entra la luce in una stanza oscura, allorchè s'aprono d'improvviso le finestre?» L'osservazione mi par giusta; nè il Ronchetti riuscì ad abbatterla.[1] Quanto agli altri appunti, mossigli dal sig. Valerio Scaetta, il Ronchetti potè averne ragione facilmente;[2] come pure dell'una tra le due obiezioni presentategli dal Can.co Savini, «quali uscite da persona versata nelle scienze naturali», cioè che «il fenomeno dello sfuggire i raggi del sole dagli strappi delle nuvole è istantaneo»; ma non riuscì a distruggere l'altra obiezione, che «il fenomeno degli strappi nelle nuvole non avviene soltanto di agosto».[3] Insomma, l'interpetrazione sostenuta dal Ronchetti ha parecchi lati deboli: egli stesso, alle prime obiezioni, dovè accorgersene; perchè, difendendola dalle obiezioni del Borgognoni, concluse modestamente: «l'interpetrazione da me preferita non pretendo già che sia trovata ammirabile, nè che non ve ne possano essere delle migliori; a me basterebbe fosse ritenuta la meno irragionevole di quelle messe fuori finora». La meno irragionevole! È una concessione che, in bocca a un difensore, pregiudica notevolmente la causa presa a difendere.

L'interpetrazione dei più fu anch'essa confutata dal Borgognoni: e fu a proposito di quest'interpetrazione ch'egli scrisse le parole da me riferite più sopra, circa quella specie d'ablativo assoluto, ch'è il *sol calando* nell'interpretazione del Funai, e in quella che ora esaminiamo. Ma c'è qualcos'altro da obiettare. Che Dante spiegasse con la teoria de' *vapori accesi* anche il baleno, non par provato che da questo sol passo controverso: «qual medesmo che provar vuolsi, non altri il ti giura». Ma dato pure che da altro passo di Dante si desumesse, «il frequente e silenzioso lampeggiare in seno alle nuvole nel pomeriggio di caldissima giornata di estate»[4] avviene piuttosto, o per lo meno appare meglio di prima notte, che al calor del sole: perchè dunque avrebbe Dante aggiunto quell'ablativo assoluto, *sol calando*, e non avrebbe, invece, collocata

[1] *Giorn. dant.*, I, 127.
[2] *Giorn. dant.*, III, 85-86.
[3] *Giorn. dant.*, loc. cit.
[4] ANTONELLI, *Osservazioni astronomiche*, [illegible]

per modo la frase avverbiale *di prima notte*, da potersi riferire così alla prima similitudine, come alla seconda?

La terza interpetrazione, quella dell' Ottimo, che fa soggetto le *nuvole*, s'avvicina molto a quella che io credo sia la vera, e potrebbe veramente dirsi la «meno irragionevole» (me lo perdoni il Ronchetti, che almeno questo vanto augurava all' interpetrazione sostenuta da lui) tra quante n'abbiamo esaminate finora. Il fenomeno del subito apparire e addensarsi delle nubi, nell'ore pomeridiane del mese d'agosto, è vero e frequente; come io stesso ho potuto verificare. Ma il dir che le nubi fendono il sereno non può intendersi nel senso che appaiano, bensì che *viaggino*, per usare una frase de' metereologi: or questo viaggiar delle nubi non è in agosto più rapido che in altri mesi dell'anno: certo non è così rapido, da potersi paragonare con la rapidità con cui fendono il sereno le stelle cadenti. Inoltre, quella specie d'ablativo assoluto, *sol calando*, neppure l' interpetrazione dell' Ottimo riesce ad eliminarlo.

Lo elimina però la quarta interpetrazione, che facendo bensì soggetto le *nuvole*, fa oggetto, non il *sereno*, ma il *sole*; onde il gerundio *calando*, tutto solo, ha forza di participio presente, come al v. 31° del Canto IX del *Purg.*:

> quando la madre da Chirone a Sciro
> trafugò lui dormendo;

al v. 45 del canto XVIII del *Par.*:

> com' occhio segue suo falcon volando:

e in quel della *Vita Nuova* (III, 47):

> . . . . e nelle braccia avea
> Madonna involta in suo drappo dormendo.

In quanto alla frase *fendere il sole*, essa fu già altrove usata da Dante, e vale *far ombra*: «perchè il lume del sole in terra è fesso» (*Purg.*, III, 96).[1] Che se ad alcuno facesse ombra quel *lume* (certo, il bisticcio non l' ho cercato), che nel v. 39 del canto V non c'è, ricordi quest'altro dello stesso canto III (v. 17): «Lo sol, che retro fiammeggiava roggio, rotto m'era dinanzi». Sicchè, per questa quarta interpetrazione, il tornar su de' due messaggeri si paragonerebbe col rapido discendere d'una stella cadente, e col

[1] Cfr. *Purg.*, V, 9 («il lume ch' era rotto») e VI, 57 («i suoi raggi tu romper non fai»).

repentino oscurarsi del sole, in agosto, per effetto d'una nuvola. Il qual fenomeno è comunissimo in agosto, e veramente istantaneo. Onde mostrò troppa fretta il Tommaseo, sentenziando che «la similitudine delle nuvole d'agosto non fosse così schietta e spedita», come sogliono essere le similitudini di Dante.

Io non ho la modestia del Ronchetti: non m'accontento che quest'ultima interpetrazione sia ritenuta come «la meno irragionevole di quelle messe fuori finora:» son convinto che sia l'unica vera; e m'auguro che per tale la riconoscano i dantisti acuti e scevri di preconcetti.

II.

Il Ronchetti obiettò [1] che, secondo la mia interpetrazione, «si verrebbe, per effetto del *sì tosto*, a dire implicitamente che le nuvole d'agosto corrano più delle altre; e che corrano più quando il sole volge al tramonto;» e ciò non dovrei credere neppur io, avendo rivolta appunto quest' obiezione ad altre interpetrazioni, tra le quali quella dello stesso Ronchetti. Faccio osservare al Ronchetti che l'obiezione a lui rivolta dal Canonico Savini, e che io trovai giusta, non è la stessa che quella fatta a me dal Ronchetti: nell' interpetrazione del Ronchetti si tratta di strappi nelle nuvole, attraverso i quali s'affaccerebbe il sole; e il Can.co Savini obiettò giustamente che «il fenomeno degli strappi nelle nuvole non avviene soltanto d'agosto;» e lo stesso dicasi dell'obiezione da me fatta alla interpetrazione del Lombardi, il quale, se non parla esplicitamente di strappi nelle nuvole, pure a questo riesce con le parole: nè vidi mai «sol d'agosto in nuvole calando fendere esse nuvole». E in quanto all'obiezione da me mossa all' interpetrazione dell' Ottimo, anch'essa è ben altra da quella che il Ronchetti fa all' interpetrazione mia: l' Ottimo interpetra che le nubi fendono il sereno: or *fendono il sereno* non può intendersi (specialmente unito al *sì tosto*), se non nel senso che *viaggiano*; e questo viaggiar delle nubi (così scrissi, e così ripeto) non è in agosto più rapido che in altri mesi dell'anno: certo non è da paragonarsi con la rapidità con cui fendono il sereno le stelle cadenti. Ma per la mia interpetrazione, son le nubi che fendono istantaneamente il sole; e perchè questo fenomeno si producea non occorre che le nubi *viaggino*; basta il lor subitaneo prodursi e

[1] In *Giorn. dant.*, anno V (1898) pag. [illegible]

addensarsi: fenomeno questo, che, come scrissi, a proposito dell' interpetrazione dell' Ottimo, è davvero frequente ne' pomeriggi di agosto: oltre di che, per la mia interpetrazione, il *sì tosto* può riferirsi, non al solo atto, ma anche, e forse più, all'effetto del *fendere*, cioè all'ombra istantanea che si produce; il che non può dirsi per le altre interpetrazioni, alle quali io obiettai che le nuvole, in agosto, non corrono di più che in altri mesi dell'anno. Ringrazio poi il Ronchetti, per la risposta che mi suggerisce alla sua obiezione: « quel d'*agosto* e quel *calando* non sono circostanze necessarie della similitudine, bensì semplici aggiunte descrittive »; ma questa considerazione, che vale per certo larghe similitudini, come, per esempio, quella del canto XXI dell' *Inf.*, di nove versi (dal 7° al 15°), e quella del XXIV, di quindici (dal 1° al 15°), non pare che possa valere per queste due brevissime similitudini de' *vapori accesi* e delle *nuvole d'agosto*; brevissime, quali appunto le richiedevano e i fenomeni da cui son tratte, e il correr delle anime che con essi si paragona.

Il Ronchetti impugna pure il valore de' due esempii da me addotti, « il lume ch'era rotto » e « il lume del sole in terra è fesso »; e domanda: « è lecito per questo arguirne che Dante abbia anche potuto dire, che le nubi fendono il sole, nel senso che lo offendano, lo coprano, lo occupino, lo offuschino? venendo così, in una stessa proposizione, a usar *fendere* in due sensi, di *solcare* e di *occultare*, fra loro tanto disparati? Non che di simili libertà Dante non ne usi talvolta; ma non converrebbe crescerne il numero oltre il bisogno ». Ma non è punto vero che il verbo *fendere* sarebbe usato, nelle due similitudini, in due sensi, e, per giunta, assai disparati tra loro: nella similitudine de' vapori accesi, *fendere* vale *interrompere*, nè più nè meno che in quella delle nuvole: solo che *il sereno* della prima è *interrotto* in parte; il *sole* della seconda, completamente: così è che, per questa, il fendere può rendersi con *occultare*; per quella, no. Ma la lingua, specialmente la lingua poetica, non è matematica, che tutto ci si debba rispondere « dell'anello al dito ». Seguitando a combattere la mia interpetrazione, il Ronchetti aggiunge: « il sereno traversato dai vapori rimane, il sole (e per esso l'A. giustamente vuol che intendiamo il suo lume) traversato dalle nuvole non c'è più. E passare traverso una cosa che rimane sta bene; traverso una cosa che scompare; non troppo ». Ma chi dice che il lume del sole scompare? La nuvola lo fende, lo taglia dalla parte nostra dell'orizzonte; ma rimane e continua, dall'altra parte, a risplendere. Infine, il Ronchetti chiede: « è egli bello, è armonico paragonare la velocità di due

spiriti prima alla velocità di stelle cadenti (o baleni del caldo che siano), e quindi al rapido oscurarsi del sole? e prender la similitudine prima da corpi e poscia da un fenomeno? e un fenomeno che per quanta rapidità gli si voglia attribuire, non perde mai il proprio carattere di graduale e continuativo?» Confesso che qui proprio casco dalle nuvole. Non già per la prima domanda: il giudizio sul bello non è mai così assoluto nè così certo, che quello che par bello a noi non possa ad altri parer brutto: ma casco dalle nuvole per le altre due domande. O come, non è un fenomeno anche quello delle stelle cadenti; o, se piace meglio, non è corpo anche il sole? e se il fenomeno dell' istantaneo oscurarsi del sole non perde mai il proprio carattere di graduale e continuativo, lo perde forse, nella similitudine sorella, il cader delle stelle?

III.

La mia interpetrazione fu confutata anche da Francesco Cipolla,[1] il quale cominciò dal negar ricisamente che *fendere il sole* possa interpetrarsi per *oscurare il sole*; pretendendo, invece, che dovrebbe interpetrarsi per «*passar fuor fuori l'astro solare*, come la stella cadente fende, passa fuor fuori il sereno»: poi dimandò: «Le nuvole coprono rapidamente il sole soltanto in agosto e soltanto al tramonto?... è questa una rapidità così singolare e a tutti nota come tale, da mettersi a paro colla rapidità della stella cadente?» E, forte di così gravi argomenti, sentenziò: «in questa interpetrazione non c' è nulla di solido».[2] Chi mette in dubbio la interpetrazione da me data alla frase *fendere il sole*, e non vede che questa frase è tutt'una cosa con le altre degli esempii da me citati (*fendere il lume del sole*, *rompere il sole*, *rompere il lume del sole*, *rompere i raggi del sole*), ed ha anche una strettissima parentela con quest'altra, *far di sè parete al sole*;[3] chi non vede tutto questo, è inutile perdere il tempo a cercar di convincerlo; tanto

[1] In *Atti del r. istituto veneto di scienze, lettere ed arti*, [illegible] VIII [illegible] gine 708-709.

[2] Rincarò la dose il Perroni Grande, che, col solo [illegible] Cipolla, si credette autorizzato a scrivere (in *Giorn. dan.*, VIII [illegible]) una interpetrazione: «È invero un'interpetrazione molto [illegible] altro aggiunse. Egregio signore, certi giudizii bisogna dimostrarli.

[3] *Purg.*, XXVI, 22-23.

più quando si tratti d'un critico, che ci avverte, dal bel principio della sua critica, d'aver data anche lui,[1] alla terzina ch'esaminiamo, una « soddisfacente » interpetrazione. Ma chi, come me, è convinto dell'equivalenza di quelle frasi, dovrà esser convinto egualmente che non si può interpetrare il verso 39° dal Canto V del *Purg.* in modo diverso dal mio ; e che non è il caso, perciò, di fermarsi troppo a indagare se il fenomeno dell' istantaneo oscurarsi del sole sia proprio soltanto dell'agosto, o non anche della fin di luglio, che può talvolta esser non men calda che l'agosto, il più caldo mese dell'estate ; nè se la rapidità del cader delle stelle sia, di qualche secondo, maggiore o minore della rapidità con cui s'oscura, in agosto, il sole. Insomma, ammessa l' incontestabilità dell' interpetrazione da me proposta per la frase *fendere il sole*, tutto il resto non si riduce che ad osservar bene il fenomeno, come io feci prima di scrivere la mia interpetrazione ; e, per rendersene conto, a studiare un po', in buoni trattati, l'origine delle nuvole : due cose che anche il Cipolla potrà fare, se vorrà altra volta tornar sull'argomento. Si sa che i dantisti s' inducono ben raramente a « dicer mal feci » !

---

[1] In *Atti cit.*, to. LIV, pag. 1127 e seg.

XXXII.

IL "FRENO" DI GIUSTINIANO *

* Pubblicato nella *Biblioteca delle scuole classiche italiane*, anno IV (1893-94), pag. 310.

Che val perchè ti racconciasse il freno
Giustiniano, se la sella è vota?
Senz'esso fora la vergogna meno.

Purg., VI, 88-90.

Il Fanfani[1] scrive: « E tutti vogliono spiegare *senz'esso freno*! ed io dico, e dico bene, *senz' esso Giustiniano*; poichè non si tratta qui di freno messo ma di racconciato; e non vuol Dante inferire che sarebbe all'Italia meno vergogna se non avesse freno (che vergogna è l'essere sfrenato, non avendo freno?), ma che sarebbe meno vergogna se Giustiniano non fosse venuto a racconciarglielo ». La sicurezza, con cui il Fanfani espose la sua opinione, fece il suo effetto: convinse pienamente lo Scartazzini (vedi edizioni di Lipsia e di Milano) e lasciò indeciso il Casini, che riferì le due interpretazioni, senza risolversi nè per l'una, nè per l'altra.[2] Per me è fuor di dubbio, che il pronome *esso* va riferito a *freno*, che contiene la idea principale: d'altra parte però, trovo giustissimo quel che dice il Fanfani: « non si tratta qui di freno messo, ma di racconciato ». Senza alcun dubbio adunque (alla sicurezza del Fanfani mi sia permesso contrapporne altrettanta) la vera interpetrazione è questa: *senza esso freno racconciato*. È uno dei tanti casi di quella concisione, di quei modi ellittici così frequenti nel poema dantesco.

---

[1] *Studj ed osservazioni di P. Fanfani sopra il testo delle opere di D.*, Firenze, Tip. coop. 1874, pag. 85.

[2] [Il Torraca torna alla vecchia interpetrazione, «senza il freno»].

XXXIII.

FIRENZE CHE "S' ARGOMENTA"*

* Pubblicato nella *Biblioteca delle scuole classiche italiane* anno VI (1893-94) pagg. 307-308.

> Fiorenza mia, ben puoi esser contenta
> di questa digression che non ti tocca,
> Mercè del popol tuo che *sì argomenta*.
>
> *Purg.*, VI, 127-129.

La lezione *sì argomenta* (possiamo discuterne, poichè nessun lume è da aspettarsi, su tale questione, dall'edizione critica della Divina Commedia) è senza dubbio falsa: infatti, le interpetrazioni che se ne cavano sono tutte insostenibili. Cito dal *Commento* lipsiese dello Scartazzini: 1ª «si fa così andare, che vuol reggere e governare il tutto» (*Daniello*); 2ª «s'ingegna sì bene di mantenersi in splendore, delibera sí bene ne' pubblici consigli» (*Venturi*); 3ª «adopera sì che questa digressione non ti può toccare» (*Biagioli*); 4ª «argomenta sì bene» (*Tommaseo*); 5ª «ragiona e pensa appunto così come la penso e ragiono io» (*Scartazzini*). Senza tener conto del *farsi andare*, con cui rende l'*argomentare*, la prima di queste interpetrazioni aggiunge troppo di suo («che vuol reggere e governare il tutto»); la seconda e la quarta interpetrano capricciosamente il *sì* per *sì bene*; la terza riesce a questo brutto modo di esprimersi: godi, o Firenze, di questa digressione che non ti tocca, mercè del popol tuo, il quale «adopera sì che questa digressione non ti può toccare»; infine la 5ª aggiunge un *com'io*, che non è nel testo, e non può sottindersi.[1] Ma per quest'ultima interpetra-

[1] «Ond'ella, che vedea me sì com'io», *Par.*, I, 8[illegible];
«Per te si veggia, come la vegg'io», *Par.*, VIII, [illegible];
«Cuor di mortal non fu mai sì digesto ecc. [illegible] mi fec'io», *Par.*, X, 55-58;
«E quel che spera ogni fedel com'io», *Par.*, XXX[illegible];
«Che li nomò e distinse com'io», *Par.*, XXXII, 115.
E chi sa quanti altri esempi analoghi sono sparsi in tutto il [illegible]

zione c'è qualcos'altro da obbiettare. « Il poeta vuol dunque dire » (scrive nell'ediz. lips. lo Scartazzini) : « Tu Firenze mia, qui non c'entri, grazie al popol tuo, che deplora così, come fo io, gli altri popoli d'Italia, tiranneggiati, essendo egli tanto libero; e se la piglia coll'arroganza dei villani rifatti. Che i Fiorentini argomentassero come Dante contro i villani sembrano comprovarlo i loro molti proverbi contro i rustici ». Anche ammesso che il v. 129 del canto VI del *Purg.* si riferisca ai soli versi 125 e 126 dello stesso canto ;[1] ammesso pure che molti proverbii provino uno stesso modo di pensare, sul conto de' villani, ne' Fiorentini e in Dante ; questi avrebbe dunque detto sul serio che la digressione non tocca Firenze : invece, è evidente l'ironia : essa incomincia appunto col v. 127, come lo stesso Scartazzini riconosce (*Commento lips. n. 127*). E mi par che basti per concludere che la lezione *sì argomenta* è falsa.

La lezione vera è *s'argomenta* : ed a questa lezione torna nell'ediz. milanese del suo *Commento*, lo Scartazzini, che nell'ediz. lipsiese aveva accolta e difesa a spada tratta la lezione *sì argomenta* : e la lezione *s'argomenta* accoglie nel suo testo anche il Casini : nè l'uno nè l'altro però si son decisi a combattere e scartare la lezione *sì argomenta*.

Come è senza dubbio che la lezione *sì argomenta* è falsa, così è senza dubbio che il significato di *argomentarsi* è *ingegnarsi* : tale significato è dato dall'etimologia e dal costante uso dantesco : quanto all'etimologia, la radice di *argomentarsi* (*arg.* tema supposto *argu*) è la stessa che d' *arguto* (ingegnoso) :[2] quanto all'uso dantesco, ecco gli esempii :

> 1° Come i delfini, quando fanno segno
> ai marinar con l'arco della schiena,
> che s'argomentin di campar lor legno
>
> (*Inf.*, XXII, 19-21) ;
>
> 2° Tale era io con voglia accesa e spenta
> di dimandar, venendo infino all'atto
> che fa colui che a dicer s'argomenta
>
> (*Purg.*, XXV, 13-15) ;
>
> 3° Quale è colui che adocchia e s'argomenta
> di vedere eclissar lo sole un poco
>
> (*Par.*, XXV, 118-119).

---

[1] « Ed un Marcel diventa ogni villan che parteggiando viene ».
[2] Cfr. ZAMBALDI, *Voc. etim. it.*, 68, B-C.

In quanto al primo di questi tre esempii, il senso d'*ingegnarsi* s'attaglia così bene al contesto, che non occorre alcuna dimostrazione: in quanto al secondo e al terzo, una breve dimostrazione non guasta.

Per il 2°: Dante vorrebbe fare una domanda a Virgilio e a Stazio; ma lo trattiene timore o vergogna: viene dunque fino all'atto del parlare, e si trattiene, appunto come fa colui che *s'ingegna* di parlare, e (bisogna sottintendere) non può. Il *disporsi* o *apprestarsi*, con cui i commentatori interpetrano l'*argomentarsi* di questo esempio, non vale lo stesso; perchè chi *si dispone* a parlare può non *venire infino all'atto* di mover le labbra; mentre ci vien sempre chi *s'ingegna* di parlare: e si può *disporsi* a parlare, vi sieno o no impedimenti; mentre *s'ingegna* di parlare chi deve rimovere qualche impedimento; infine *l'ingegnarsi* di Dante corrisponde perfettamente a quanto si riferisce al cicognino, nel primo termine della similitudine (vv. 10-12); il che non potrebbe ugualmente dirsi del *disporsi*. Così pure per il 3° esempio, *l'avvisarsi*, lo *sforzarsi*, il *deliberarsi*, l' *affaticarsi* de' più tra i commentatori non rendono certo così propriamente, come lo rende l' *ingegnarsi*, quello sforzo speciale degli occhi, che ognun di noi ha sperimentato, in occasione di qualche ecclissi solare.

Si dirà forse, che in questi esempii il riflessivo *argomentarsi* è sempre seguìto da una proposizione oggettiva, il che non è per l'*argomentarsi* del v. 129 del canto VI del *Purgatorio*. Ma l'obbiezione (se pure il prevederla non sia sfondare un uscio aperto) cade subito, sol che si consideri quanti riflessivi, nella nostra lingua, s'adoperino e seguìti da una proposizione oggettiva, e senza: lo stesso *ingegnarsi* è di questi: se mi domandano, « Come te la passi? », posso rispondere tanto, « M' ingegno di passarmela bene », quanto « M' ingegno », senz'altro. E in quest'ultimo caso il riflessivo ha un significato assai ampio, come intuì, per *argomentarsi* a proposito del canto XXV del *Paradiso*, il Tommaseo;[1] il quale ampio significato permette alla nostra fantasia di correre e spaziarsi molto, a proposito dell' *ingegnarsi* del popolo fiorentino; di pensare, cioè, che esso *s'ingegnasse*, non soltanto di non meritare i rimproveri che meritavano le altre terre d'Italia (come interpetrano il Casini, e, nell'ediz. milanese, lo Scartazzini); ma anche, che s' *ingegnasse* di

[1] « *S'argomenta.* Forse troppo per questo del vedere il sole. Ma *argomento* agli antichi aveva senso amplissimo: ed era in proprietà sapiente ». E il Tommaseo interpetra appunto per *ingegnarsi* l'ar[illegible] questo terzo esempio.

fare il suo pro con ogni mezzo, fosse pure contro a quella giustizia che esso aveva in sommo della bocca.

Del resto, non manca nello stesso poema dantesco un altro esempio di *argomentarsi* usato pure senza l'accompagnamento d'una proposizione oggettiva, e nello stesso senso (tranne l'ironia) che nel verso in esame: è il v. 138 del canto XI del *Paradiso*:

E vedrai il correggier che s'argomenta.

Ma poichè quest'esempio richiede una più lunga discussione che non gli altri tre, esso sarà argomento d'un'altra nota.[1]

---

[1] Il Ronchetti, che non me ne manda una buona, fece anche a questo studio, e agli altri quattro, che in questo volume recano i numeri 34, 36, 39 e 40, alcune osservazioni (in *Giornale dantesco*, III, 1896, pag. 178-181), che allora non mi parve il caso di ribattere, e che neppur qui ribatterò tutte, perchè non mette conto dar troppa importanza a queste piccole chiose: ma poichè il Ronchetti in quelle osservazioni fu gentilissimo verso di me, a qualcuna di esse risponderò brevemente a piè di ciascuno degli studii su ricordati. E per cominciare da questo sul verbo *argomentarsi*; a proposito dell'interpetrazione *argomenta come argomento io*, il Ronchetti mi rimprovera di aver recati molti esempii del *sì* seguito dal *come*, e nessuno di *tutti gli altri*, ove il *come* è taciuto: e qui uno scherzo, assomigliandomi a quel tale, che a due testimoni d'un suo furto diceva di poterne opporre cento, chè non l'avean visto rubare. Ma perchè, invece di scherzare, il Ronchetti, non li registrò lui *tutti* questi esempii, che provano il contrario di quanto ho affermato io? E in quanto all'interpetrazione del *sì* per *sì bene*, da me rigettata, il Ronchetti oppone: « che vi ha di capriccioso nel dare al *sì* un significato di modalità determinato dal contesto? » Or qui appunto sta l'intoppo: che quel significato di modalità (*sì bene*) non è punto determinato dal contesto, nel verso ch'esaminiamo.]

XXXIV.

GLI EFFETTI DELLA GRAZIA *

* Pubblicato nella *Biblioteca delle scuole classiche italiane*, [illegible] VI, (1893-1894), pagg. 310-311.

Se tosto grazia risolva le schiume
di vostra coscienza, sì che chiaro
per essa scenda della mente il fiume, ecc.

Purg., XIII, 88-90.

A leggere le note che all'ultimo verso di questa terzina appongono i commentatori, c'è proprio da domandarsi se faccian sul serio, o da burla: io non le trascriverò; ma chi avesse vaghezza di vedere che arruffìo esse contengano, le troverà, almeno le principali, nel Commento dello Scartazzini (ediz. lips.). Dirò solo, che tutti parlano di *fiume della mente* che *scenda per la coscienza*; e per *fiume della mente* intendono o *la ragione* (Benvenuto), o *lo rivo dell'amore* (Buti), o *l'appetito* (Landino), o, ch'è lo stesso, le *nostre voglie* (Lombardi), o *la verità* (Cesari, Tommaseo), o *la luce intellettuale* (Br. Bianchi),[1] o *l'alto lume* del v. 86 dello stesso canto XIII del *Purg.* (Andreoli), o *il corso della memoria* (Blanc). Il Casini, che accetta quest'ultima interpetrazione, dice delle altre, che tutte convengono poco «alla forma fantastica data qui da Dante al suo pensiero». Confesso che non riesco a capir bene il senso di queste parole del Casini: tanto più che l'interpetrazione da lui accettata non mi par nulla di tanto diverso dalle altre, che se queste non convengono «alla forma fantastica ecc.», quella le possa convenire. Del resto, son d'accordo col Casini, che tutte

[1] Il Poletto, nel suo *Commento*: «a me pare che la chiosa più chiara e vera sia quella che va sotto il nome del Bianchi, ma che è del Giuliani (nel testo ch'ei mi legò, in fine della chiosa egli scrisse di sua mano: *È del tutto mia*)»; dopo di che il Poletto cita testualmente la chiosa del Giuliani; ma nè il Giuliani nè lui spiegano il *per essa*.

quelle interpetrazioni sieno da rigettare: la ragione o lo rivo dell'amore, l'appetito o l'umane voglie, la luce intellettuale o l'alto lume, che scendono per la coscienza, son frasi che nulla dicono, sia pure alla più acuta mente di teologo: ma anche il corso della memoria, che scende per la coscienza, è una frase priva di senso: senza contare che l'interpetrazione data dal Blanc al *fiume della mente* è, tra le tante, una di quelle, che più s'allontanano dal segno;[1] come si vedrà dall'interpetrazione che son per proporre, e che, naturalmente, a me sembra l'unica vera.

Premetto alcune sentenze di san Tommaso, sugli effetti della grazia: « gratiae gratum facientis primus effectus est remissio culpae » (*Summae th.* III, 72, 70[0]); « gratia gratum faciens ad hoc principaliter datur, ut anima hominis Deo per charitatem conjungatur (*ivi*, II, II, 172, 4[0]); « per gratiam gratum facientem tota Trinitas inhabitat mentem » (*ivi*, I, 43, 5[0]). Ed ora, ecco la mia interpetrazione.

Si riferisca il pronome *essa*, non, come tutti fanno, al sostantivo più vicino, *coscienza*; ma bensì a quello che racchiude l'idea principale, *grazia*; s'intenda per *fiume dell'intelletto* quello stesso *ben dell'intelletto*, di cui al v. 18 del canto III dell'*Inf.*; e l'interpetrazione riescirà agevole e piana: possa la grazia far presto sparire le macchie lasciate dalla colpa nella vostra coscienza, così che, per effetto di essa grazia, il fiume della mente, ossia il bene dell'intelletto, il sommo bene v'inondi in tutta la sua pienezza.[2] Ed è da notare, 1° che il Poeta scrisse *scenda*, non per altro, che per continuare la metafora del fiume, di cui è proprio lo scendere: « come d'un rivo, se d'alto monte scende giuso ad imo » (*Par.*, I, 137-138); « udir mi parve un mormorar di fiume, che scende chiaro giù di pietra in pietra » (*Par.*, XX, 20-21); 2° che il *fiume* simbo-

[1] Lo stesso credo si possa dire dell'interpetrazione del Torraca: Il *fiume della mente*: la mente stessa paragonata a fiume, o perchè « fluisce » dall'essenza dell'anima (*Somma teol.*, I. 77), o perchè ad essa « affluiscono » le cognizioni (*ivi*, 84). « Fiume dell'ingegno fu usato da Cicerone ». Anche il Torraca non spiega il *per essa*.

[2] [Il Pellegrini (in *Bull. della soc. dant. it.*, anno II, pag. 26-27) mi obiettò che *ben dell'intelletto* equivale a quella *luce intellettuale*, di cui parla il Bianchi, e che io ho rifiutata. Verissimo; ma io non ho rifiutata l'interpretazione del *fiume della mente* per la *luce intellettuale*, bensì l'interpetrazione, che fa scendere la luce intellettuale attraverso la coscienza; che se, nella mia interpetrazione, ho preferito alla *luce intellettuale* il *ben dell'intelletto*, l'ho fatto perchè m'è sembrato che il senso di questa seconda perifrasi, adoperata da D. in uno de' primi canti del Poema, si cogliesse più prontamente, che non quel della prima, stante l'*idea del bene* simboleggiata dal *fiume*].

leggia « l' idea del bene », come notò opportunamente il Tommaseo; onde *il fiume della mente* corrisponde a capello al *ben dell'intelletto.* A proposito del quale, non sarà inutile trascrivere la nota del Landino al v. 18 del canto III dell' *Inferno* : « hanno perduto el bene dellontellecto, idest hanno perduto idio : il quale e ultima beatitudine et verità. Et come afferma Aristotile nel terzo libro dell'anima Bonum intellectus est ultima beatitudo. Il perchè Thomas aquinate dimostra nel suo libro contra gentiles. Oportet ultimum finem universi esse bonum intellectus. Hoc autem est veritas. Oportet igitur veritatem esse ultimum universi totius finem ».[1]

[1] Il Ronchetti, nelle sue osservazioni, di cui è cenno a pag. 131, n. 1, del presente vol., preferisce la vecchia interpetrazione, *il fiume dello spirito, che scenda limpido e puro attraverso la coscienza* : e gli sembra bellissima imagine, e s'indugia alquanto a dichiararla. Buon pro gli faccia ; altro non saprei replicare. Quanto poi agli esempii, che avrei dovuto citare, riferendo l'*essa* a *grazia*, che è lontano, anzi che a *coscienza*, che è vicino: m'accontenterò di ripetere le parole di Dante (*De Mon.*, III, 13): « fastidium etenim est in rebus manifestissimis probationes adducere ».]

XXXV.

LA MIGLIOR VITA*

---

* Pubblicato nel periodico *L'Italia letteraria*, anno I, fasc. del 1° luglio 1899, pag. 35.

Per morir meglio esperienza imbarche
Purg., XXVI, 75.

Così si legge questo verso nel *Commento* del Casini, che molti giudicano il migliore de' nostri commenti scolastici: in altri, invece, si legge *per viver meglio*; e, tra codici e commentatori, quelli che preferiscono questa seconda lezione non sono nè in minor numero, nè di minore autorità, che i partigiani della prima (Cf., il *Commento lips.* dello Scartazzini, vol. II, pag. 529, nota 75). Non sarà dunque inutile (visto che l'edizione critica del poema dantesco non è lecito sperarla molto presto) vagliare un po' queste due lezioni, per veder di risolvere quale, con maggior probabilità, per non dire con certezza, possa dire la vera.

Il Casini è indotto ad accettar la lezione *per morir meglio*, dal verso 58° dello stesso canto XXVI del *Purgatorio*. « Quinci su vo' per non esser più cieco », del quale verso il 75° sarebbe « un'esplicazione ». Lo Scartazzini, preferendo la lezione *per viver*, scrive che « il senso delle due lezioni è in essenza lo stesso, poichè, come dice il proverbio, chi ben vive, ben muore ».

A me pare che lo scopo del viaggio di Dante non fosse per ben morire soltanto, ma per acquistar quella vita, che solo può dirsi vita, la celeste beatitudine. È vero che solo ai *ben finiti* questa beatitudine è riserbata; ma ciò non toglie che il finir bene sia soltanto il mezzo per ottenerla; onde dire che Dante visitava il Purgatorio per morir meglio sarebbe come dire che s'acquista un libro per leggerlo, visto che il leggere è indispensabile per imparare. Inoltre il v. 75° è certamente un'esplicazione del v. 58°: ma il *non esser più cieco* non va riferito soltanto a questa, ma anche all'altra vita

(si ricordi la *cieca vita* del canto III dell' *Inf.*, v. 49); onde il *non esser più cieco* troverebbe nel *morir meglio* un'esplicazione incompleta, o, per lo meno, poco precisa. La vera lezione è *per viver meglio*; ma questo *viver* bisogna interpetrarlo non nel senso proprio, come sembra interpetrarlo lo Scartazzini (« noi siamo di parere che il ben vivere sia *conditio sine qua non* per ben morire, e che a chi ben vive... possa appena accadere di morir male »); ma nel senso tutto dantesco che lo stesso verbo ha nel verso 25 del canto XIV del *Paradiso*,

> Qual si lamenta perchè qui si moia
> Per viver colassù,

ove il vivere significa esser beato, godere della vista di Dio, che è *via, veritas et vita*; ove il vivere è opposto non solo al vivere del mondo, che è *un correre alla morte* (*Purg.*, XXXIII, 54); ma anche, e principalmente, alla vera morte, la dannazione (si ricordino *la scritta morta, lo regno della morta gente* ecc.). Dante dunque imbarcava esperienza dalle marche del Purgatorio *per viver colassù*, *per viver meglio*, per acquistarsi insomma la beatitudine eterna, unico scopo del suo viaggio ultramondano.

Infine, si consideri come sarebbe fiacco il concetto che risulterebbe dalla lezione preferita dal Casini: tu acquisti esperienza per morir meglio (meno male se dicessimo *per ben morire*, che ricorderebbe il già citato *ben finiti*); si ricordino e la frase comunissima *passare a miglior vita*, e i versi di Dante, « che Dio a miglior vita li ripogna », (*Purg.*, XVI, 123) e « nel qual mutasti mondo a miglior vita » (*Purg.*, XXXIII, 77); e si finirà con l'acquistar la piena sicurezza, che il verso di cui discorriamo debba leggersi

> Per viver meglio esperienza imbarche.[1]

---

[1] Anche il Torraca, nel suo recentissimo *Commento*, accetta questa lezione; però interpetra: « quando sarai tornato al mondo »; e ricorda che pochi versi prima, Dante ha detto: vo' su per non esser più cieco. Benissimo; ma è una ragione di più per intendere come intendo io il *vivere*. La frase *per non esser più cieco*, è così chiara, che non occorreva certo tornarvi sù, per meglio dichiararla: quindi non era il caso di farsi ripetere da Guido Guinicelli, con altre parole, ciò ch'egli, Dante, aveva detto a lui.

XXXVI.

ELLA RIDEA DALL'ALTRA RIVA DRITTA *

Purg. XXVIII, 67

---

* Pubblicato nella *Biblioteca delle scuole classiche italiane*, anno VI, (1893-94), pag. 312.

Ed anche su questo verso s'è disputato; e i commentatori più recenti si mostrano indecisi nello scegliere l'una o l'altra delle due interpetrazioni che si son date finora. C'è chi interpetra: essa (Matelda) ridea dall'altra riva, stando eretta, dritta della persona; insomma, riferiscono l'aggettivo *dritta* al pronome *ella*: altri invece, riferiscono l'aggettivo *dritta* a *riva*: essa ridea, stando sulla destra riva di Lete. Ma i primi obiettano giustamente a' secondi, che stando ritti non si possono coglier fiori; e i secondi, non meno giustamente ai primi, che se Dante era sulla sinistra riva del fiume, bastava dir *l'altra riva* per indicare *la riva destra*. La vera interpetrazione (credo di poterla dir tale, senza peccar di poca modestia) è la seguente: Matelda ridea dall'altra riva *volta direttamente* a me, *in linea retta* dinanzi a me.[1] Questo significato è il primo de' molti registrati nella Crusca; e con tale significato, senza dubbio, adoperò Dante l'aggettivo *dritto* ne' seguenti esempii:

I diritti occhi torse allora in biechi
Inf., VI, 91

cioè torse in biechi gli occhi già *volti direttamente*;[2]

---

[1] «ed in mezzo di lei e di me, PER LA RETTA LINEA, sedea una gentile donna». *Vita nuova*, § V.

[2] De' commentatori da me consultati, i più o sorvolano su questo verso o si fermano soltanto a dichiarare il valore di *biechi*; quelli che si fermano anche su *dritti*, non se la cavano molto felicemente: il Blanc spiega i *diritti occhi* per *occhi fissi*; come se non si potesse guardar fiso qualche cosa, anche con *occhi biechi* («ognun d'essi, fissando con uno sguardo bieco d'amor rabbioso, la vivanda comune», MANZONI, *Pr. Sp.*,

> Questo diss' io *diritto* alla lumiera
> (*Par.*, V, 130);

cioè *volto direttamente* alla lumiera. Infine, non sarà inutile ricordare il v. 118 del canto IV dell'*Inf.*,

> Colà *diritto* sopra il verde smalto.

ove *diritto*, usato come avverbio, è concordemente interpetrato *in linea retta, di rimpetto.*[1]

VI): il Casini, per *occhi che avean guardato naturalmente*; come se il guardar bieco non fosse anch'esso un guardar naturale; e lo Scartazzini (ediz. lips.) ci regala questa frase: «i non travolti occhi fece allora travolti».

[1] Il Ronchetti osservò che è una «mera superfluità» il concetto contenuto nella mia interpetrazione. È dunque superfluità il dichiarare con precisione un fatto? ridere, stando *volti direttamente* a qualcuno, non è lo stesso, mi pare, che ridere, voltando la faccia altrove (anche se *ridere* valga, come per Matelda, *sorridere*); nel primo caso, è manifesto per chi si ride o sorride; nel secondo, no. Quanto poi al ritenere, come fa il Ronchetti, che Matelda, chiamata da Dante, cessasse dal coglier fiori, «e solo i fiori già colti si traesse, si recasse nelle sue mani», obietterò che *trarre* non equivale a *tenere*: Matelda *ridea dritta*, traendo fiori, cioè cogliendoli; e stando dritta non potea coglier fiori. Anche il Pellegrini (in *Bullettino della soc. dant. it.*, II, pagg. 27-28) e il Torraca (nel *Comm. alla D. C*). interpetrano come il Ronchetti; ma l'uno richiama «la lezione data da molti e buoni codici, *trattando*»; l'altro s'astiene dallo spiegare il *traendo*, che accoglie nel suo testo.]

XXXVII.

"PRINCIPIUM DISTINCTIVUM MANSIONUM SIVE GRADUUM BEATITUDINIS"*

* San Tommaso, nel passo cit. a pagg. 155-156 del pres. vol.

I.

Li nostri affetti, che solo infiammati
son nel piacer dello Spirito Santo.
letizian del suo ordine formati.

Parad., III. 52-54.

Le note dei commentatori a questi versi sono una così povera cosa, che ben volentieri mi dispenserei dal trascriverle e confutarle: ne darò nondimeno un piccolo saggio, se non per altro, per dimostrare che a proporre una nuova interpetrazione ho avuti i miei buoni motivi.

Il Buti interpetra « *Formati*, cioè in su la forma rimasi, cioè nell'anima che è forma dell'uomo e non più nel congiunto dell'anima col corpo ». Lo Scartazzini disse *curiosa* quest'interpetrazione del Buti; ed è il meno che se ne possa dire: leggiamo e passiamo.

Il Landino: « Imperocchè e loro affetti e desiderii sono infiammati e ardenti nel piacere allo Spirito Santo: nè altro desiderano perchè dallo Spirito Santo procede la carità: et acciò non si dubiti che gli effetti (*sic*) loro cerchino più alto grado: dimostra che quegli sono formati in quell'ordine .i. son nati in quel grado: e niuna cosa più desiderono ». Innanzi tutto, la risposta di Piccarda non sarebbe adeguata alla dimanda di Dante: questi non chiedeva se desiderasse più alto loco, cosa che chiede poi, ne' vv. 65-66; chiedeva d'essere informato intorno alla *sorte* di lei e de' suoi compagni di gloria, che appaiono a Dante nella sfera della Luna. Ma oltre a ciò, *infiammati nel piacer dello Spirito Santo* non è lo stesso che *infiammati nel piacer allo Spirito Santo*; e anche ammesso che *formati* valga *nati*, il Landino avrebbe, tutto

al più, potuto interpetrare *nati nel suo grado* (come, riferendo compendiosamente la chiosa del Landino, scrive il Volpi), non già *nati in quel grado. Nati nel suo grado*, adunque, cioè nati *nel grado dello Spirito Santo.* Ma che senso se ne caverebbe?

Il Biagioli: « come s'accendono i nostri desiderii nel piacer dello Spirito Santo, così in lui e nell'ordine suo contentati sono. E dice così perchè, veggendola in quella più tarda sfera, non creda Dante che forminsi i loro desiderii e si contentino altrove che quelli degli altri beati ». Anche nell'interpetrazione del Biagioli, la risposta di Piccarda non sarebbe adeguata alla dimanda di Dante: il Biagioli vi scopre un accenno alla sede comune di tutti i beati, accenno che non c'è, e non poteva esserci; perchè di ciò Piccarda parla ne' vv. 28-39 del canto che segue. Di più, il Biagioli non spiega che cosa sia nè il *piacer dello Spirito Santo*, nè *l'ordine suo*, che pur sono i due nodi della questione.

Il Costa: « godono e si rallegrano (i nostri affetti) per esser noi posti a godere Dio in quell'ordine che a lui è piaciuto ». Il Costa confonde lo Spirito Santo con Dio: « alia est persona Patris, alia Filii, alia Spiritus Sancti »;[1] e « plures personae sunt plures relationes subsistentes ad invicem, realiter distinctae ».[2] Inoltre, quello che è *nostro* non è sempre *quello che a noi è piaciuto*; è quindi arbitrario interpetrare il *suo ordine* per *l'ordine che a lui è piaciuto.* Infine, anche secondo l'interpetrazione del Costa, la risposta di Piccarda non sodisfa la dimanda del poeta, circa la *sorte de' beati* che gli appaiono nella Luna. E neppure la sodisfa nell'interpetrazione del Fraticelli: « che solamente amando e bramando quel ch'è in piacere dello Spirito Santo ecc. Dimostrano gioia e letizia in quella forma, che l'eterno piacere o amore prescrisse loro »: Dante aveva interrogata Piccarda sulla *sorte*, cioè sul grado di beatitudine de' beati della Luna; non già sulla *forma* di dimostrare la loro gioia: *letiziare* poi non vale *mostrar letizia*, ma *aver letizia*, sia che si dimostri, sia che no.

Anche il Cesari (ed è un abate!) confonde lo Spirito Santo con Dio; anche nella sua interpetrazione Piccarda non risponde adeguatamente: « Noi godiamo quella beatitudine, che a Dio piace che noi abbiamo, perchè amiamo il solo piacere di lui. *Letiziano*: nobile e bel verbo! *formati del suo ordine*, cioè del suo volere, che suggella e dà forma ai nostri piaceri ». E interpetra *piacere* per

[1] *In symbolo Athanasii*, cit. da San Tomm., *Summae theol.*, I. 29. 3°. e altrove.

[2] San Tomm., *op. cit.*, I. 30. 2°.

ciò che a Dio piace, e ordine per *volere*: o perchè dunque non ha Dante ripetuto, al v. 54, il *piacere* del v. 53? E le stesse obiezioni che al Cesari possono farsi al Poletto, che, in sostanza, interpetra allo stesso modo: «*Formati*, (altri *informati*); perchè da Dio, dal suo *piacere* o *volere* prendon forma e natura».

Ed anche per il P. Cornoldi, teologo, Dio e Spirito Santo son tutt'uno: «la delizia della loro volontà sta nell'uniformarsi all'ordine della volontà divina: or questa li vuole lì»: anche nell'interpetrazione del P. Cornoldi la risposta di Piccarda non è quella che Dante aspettava: è invece la risposta che essa dà più tardi (vv. 70-78), dopo altra dimanda (vv. 64-66). E le stesse obiezioni possono farsi all'interpetrazione dello Scartazzini (nell'ediz. lips.) e a quella del Casini: «siamo beati, perchè il nostro volere è assolutamente conforme al voler di Dio» (Scartazzini); «i nostri affetti che sono infiammati della beatitudine che a Dio piace di concederci, gioiscono di quella felicità che è da lui ordinata, conformandosi ed essa» (Casini).

Il Blanc spiega la parola *ordine* per "la classe, l'ordine delle celesti gerarchie», e cita in un fascio il v. 54 del canto III del *Parad.*, il v. 116 del IX e il 127 del XXVIII. Or nel secondo di questi esempii, *ordine* vale *classe*; nel terzo, *ordine delle celesti gerarchie*; ma nel primo non può avere nè l'uno nè l'altro significato: non quello di *classe*, perchè dalla frase, *formati della classe dello Spirito Santo*, non si cava senso plausibile; non quello di *ordine delle celesti gerarchie*, perchè gli Angeli, gli Arcangeli, i Troni ecc. non han nulla che fare con la *sorte* de' beati, di cui Piccarda parla a Dante. Nè più delle altre sodisfa l'interpetrazione del Torraca: «Noi, dice Piccarda, che amiamo d'ardente amore solo ciò che piace allo Spirito Santo, godiamo d'esser conformati a ciò ch'egli dispone»; poichè neppur questa è precisamente la risposta che Dante aspettava; oltre di che, chi dirà che l'*ordine*, preso nel senso di *ciò ch'egli dispone*, sia parola degna della corte del cielo? Infine, *il piacer dello Spirito Santo* è *ciò che a lui piace*: sta bene; ma ciò che a lui piace, che è? anche questo metteva conto di dichiarare.

Meglio di tutti, a mio parere, se la cavano Brunone Bianchi, l'Andreoli e il Tommaseo (seguìto dal Vandelli nella 5ª ediz. milanese del *Commento* dello Scartazzini): «letteralmente: gioiscono i nostri affetti, sono contenti, in quella disposizione, in quella forma che è secondo l'ordine di lui. La celeste gloria delle anime, come dirà più sotto, è maggiore o minore, secondo l'amore; ma qual siasi il grado di quella dal Santo Spirito ordinata, fa pienamente

contenta l'anima », così Brunone Bianchi; e l'Andreoli: « si rallegrano, godono di quella forma, di quel grado di beatitudine ch'è secondo l'ordine di Lui statuito »; infine il Tommaseo: " *Formati:* hanno forma dall'ordine in che lo Spirito Santo li pose ». Anche quest'interpetrazioni, del resto, non sono gran cosa; sia perchè sorvolano affatto sulla frase *il piacer dello Spirito Santo*; sia perchè non basta che sia giusto (come vedremo) il concetto, che è l'amore, lo Spirito Santo quello che, in certo modo, assegna i gradi della beatitudine: bisognava dimostrarlo; e nessuna di quest'interpetrazione lo fa. Ma, se non altro, non ci menano altrove dalla vera interpetrazione, che, a mio parere, è la seguente.

Premetto che gli effetti della grazia sono « illuminatio intellectus et inflammatio affectus », e che l'uno s'attribuisce al Figlio, l'altro allo Spirito Santo;[1] che lo Spirito Santo « procedit »[2] « ut amor »,[3] onde ha pure quest'altro nome, *amore*;[4] infine, che, per metonimia, il *piacere*, che è l'effetto[5] può benissimo interpetrarsi per l'amore, che è la causa.[6]

[1] San Tomm., *op. cit.*, I, 43, 5.

[2] Processio in divinis est accipienda « secundum emanationem intelligibilem, utpote verbi intelligibilis a dicente, quod manet in ipso ». *Op. cit.*, I, 27, 1°.

[3] *Op. e loc. cit.*

[4] « nomen amoris in divinis sumi potest essentialiter et personaliter: et secundum quod personaliter sumitur, est proprium nomen Spiritus Sancti, sicut Verbum est proprium nomen Filii ». *Op. e loc. cit.* Dante stesso chiama (*Inf.*, III, 6) *il primo amore* lo Spirito Santo.

[5] « amor et concupiscentia delectationem causant: omne enim amatum fit delectabile amanti, eo quod amor est quaedam unio vel connaturalitas amantis ad amatum ». *Op. cit.*, I, II, 32, 3°. Cfr. pure 100, 9 « cum amor sit causa delectationis »; e *Purg.*, XVIII, 19-33.

[6] Cfr. *Parad.*, XVIII, 16-17, ove « il piacere eterno che diretto raggiava in Beatrice », non è che l'*amore* de' vv. 8-9; e *Parad.*, XXXII, 1: ove il *suo piacere* è l'*amore* di San Bernardo, cioè Maria, che in fine del canto precedente è detta il *caldo suo calore*. Non cito l'*impronta dell'eterno piacere* (*Parad.*, XX, 77), che pur da qualcuno (Betti, Costa) è interpetrata per l'*impronta dell'amor divino*; essendo quest'interpetrazione ancora discutibile. Così pure sarebbe discutibile l'interpetrare per *amore* il *piacere* del v. 104 del canto V dell'*Inf.*: Francesca direbbe: amore che non risparmia a nessuna persona amata di riamare, prese me dell'amore di costui; la quale interpetrazione scaturirebbe, forse, dalla sentenza espressa nel v. 103, meglio che non l'altra, che dà a *piacere* il significato di *piacenza, bellezza*; ma sulla frase, *mi prese amore dell'amore di costui*, mi resta qualche dubbio, onde su quest'interpetrazione non insisto qui, come non l'ho accennata nello *studio* XXIII di questo volume. Nessun dubbio, invece, che ne' due seguenti esempii del Boccaccio, « più del piacer di lui s'accese » (*G.ta* II, *nov.* 3), e « del piacere della bella giovane era preso »

Ciò premesso, i primi due versi della terzina ch'esaminiamo non possono interpetrarsi che così: i nostri affetti che solo sono infiammati nell'amore dello Spirito Santo; in altre parole, i nostri affetti, che non ardono in altro fuoco, che in quello della carità. E che questo concetto sia teologicamente giustissimo, lo dimostra Piccarda stessa, poco dopo, coi versi, «Frate, la nostra volontà quieta virtù di carità» (vv. 70-71), e «essere in caritate è qui necesse» (v. 77).

Veniamo al terzo verso della terzina, «letizian del suo ordine formati». In quanto alla frase, *i nostri effetti letiziano*, io non ho alcun dubbio che essa valga, *noi siamo beati*: al v. 67 del canto IX del *Paradiso*, Dante chiamerà addirittura *letizia* un'*anima beata*; come chiama *beatitudo* (*Parad.*, XVIII, 112) le anime beate che completarono la figura dell'aquila; e *anime liete* (*Parad.*, XXIV, 10) è tutt'uno con *anime beate*. Parimenti, non ho alcun dubbio che la parola *ordine* debba interpetrarsi per *grado*, significato che ha tante volte nel Paradiso,[1] e che vive tuttora nell'uso moderno. Infine, il possessivo *suo* può riferirsi così a tutta la frase, *piacer dello Spirito Santo*, come a *Spirito Santo* solamente; ma in tutt'e due i casi il senso è lo stesso: nel primo, Piccarda direbbe: i nostri affetti letiziano (cioè noi siamo beati), informati (cioè, a misura) del grado dell'amore dello Spirito Santo; nel secondo, informati del grado dello Spirito Santo, cioè a misura del grado dell'amore. Concetto anche questo teologicamente giustissimo: «Principium distinctivum mansionum sive graduum beatitudinis», scrive San Tommaso,[2] «est duplex, scilicet propinquum et remotum: pro-

Giorn. X, nov. 8: *piacere* sta per *amore*, e non già per *bellezza*. In quanto al primo, quegli del cui piacere più s'accese, udendolo ragionare, la figliuola del re d'Inghilterra, era bensì di persona e di viso bellissimo; ma più importa che già *nella prima vista era alla donna piaciuto quanto mai alcuna altra cosa*; parole che la donna stessa dichiara ancor meglio più innanzi: «come l'altro dì ti vidi, *sì m'accese amore*, che donna non fu mai che tanto amasse uomo». In quanto al secondo esempio, se alcuno dicesse: *fui preso della bellezza della bellissima giovane*, la frase si spiegherebbe nel senso che quel tale si sarebbe sforzato di dire tutto quello che con parole si poteva della indicibile bellezza della donna amata; ma *la bellezza della bella giovane*, come si spiegherebbe? sarebbe un goffo gioco di parole, non altro. Infine si rifletta che è spesso indifferente dire: *questa cosa mi piace*, o *amo questa cosa*. *Bacco ama i colli*, per esempio, tanto è quanto dire *a Bacco piacciono i colli*; *mi piace la musica* è tutt'uno che *amo la musica*; e dire di qualcuno ch'è *dedito ai piaceri*, è tutt'uno che dirlo *dedito agli amori*.

[1] Cfr. canto XXVIII, vv. 120, 123, 127 e 130; canto XXXI [illegible]; canto XXII, v. 7; e di questo canto anche i vv. 16 e 19 [illegible] *ordine*, è usata la parola *grado*.

[2] *Summae theol.*, *Suppl. tertiae partis*, 93, 3.

pinquum est diversa dispositio quae erit in beatis, ex qua contingit diversitas perfectionis apud eos in operatione beatitudinis; sed *principium remotum est meritum quo talem beatitudinem consecuti sunt*: primo autem modo distinquuntur mansiones secundum charitatem patriae, quae quanto in aliquo erit perfectior, tanto eum reddet capaciorem divinae claritatis, secundum cujus augmentum augebitur perfectio visionis divinae: *secundo vero modo distinquuntur mansiones secundum charitatem viae.* Actus enim noster non habet quod sit meritorius ex ipsa substantia actus, sed solum ex habitu virtutis quo informatur: vis autem merendi in omnibus virtutibus est ex charitate, quae habet ipsum finem pro objecto; et ideo *diversitas in merendo tota revertitur ad diversitatem charitati; et sic charitas viae distinquet mansiones per modum meriti*».[1] Questo passo di San Tommaso è così importante, per la retta interpetrazione de' vv. 52-54 del canto III, e per quella de' vv. 34-36 del canto IV del *Paradiso*, di cui m'occuperò qui appresso; che non credo neppure di dover chiedere venia al lettore, per la lunga citazione.

Noterò da ultimo, che, secondo l'interpetrazione da me proposta, la risposta di Piccarda non potrebb'essere più adeguata alla domanda: Dante avea chiesto:

> grazioso mi fia se mi contenti
> del nome tuo e della vostra sorte:

e Piccarda, dopo avergli detto il proprio nome, aggiunge: i nostri affetti, infiammati solo nella carità, letiziano (cioè noi siamo beati), a seconda del grado della carità stessa: ora, poichè il grado della nostra carità fu infimo, in quanto che i nostri voti furon negletti; non meritammo altra sorte, che questa «che par giù cotanto», cioè l'infimo grado della beatitudine.

II.

> ... tutti fanno bello il primo giro;
> e differentemente han dolce vita,
> per sentir più e men l'eterno spiro.
>
> *Parad.*, IV, 34-36.

Ad evitare una digressione non breve, che certo sarebbe stata inopportuna, ho dovuto accontentarmi, in fine del § II dello stu-

[1] Cfr. pure *op. cit.*, I. 12. 6°; II. II. 24. 3°; III. 15. 1°.

dio VIII (*La struttura morale del Paradiso*), d'accennare molto compendiosamente la mia interpetrazione del terzo verso di questa terzina. Ma poichè quest'interpetrazione è di molta importanza, risolvendo un'obiezione che più d'uno ha rivolta alla mia struttura morale del terzo regno; e poichè, appunto per questo, si potrebbe obiettarmi ancora, che io sono stato indotto a stiracchiar quel verso, per servirmene d'argomento in pro' della mia tesi; tanto più che sull' interpetrazione di esso non pare che i commentatori discutano; credo utile riferir qui alcune tra le principali interpetrazioni che se ne son date, e dimostrare che esse non sono punto sodisfacenti. Dal che risulterà pure che, se alcuni commentatori (Tommaseo, Costa, Cesari, Cornoldi) non si fermano, nè punto nè poco, a dichiarar quel verso, ciò non è perchè l'interpetrazione ne sia ovvia; ma perchè essi, pur non appagandosi dell'interpetrazione degli altri, un' interpetrazione propria (mi sia permesso il dirlo) non ne seppero dare. Infine dichiarerò più largamente che non abbia fatto alla pag. 146 del presente volume, l' interpetrazione da me proposta.

Il Talice chiosa: «una plus recipit de gratia, quam alia». È fuor di dubbio che la maggiore o minor copia di grazia decide della maggiore o minor beatitudine: «gratia Dei, vita aeterna», scrive San Paolo. Ma come arriva il Talice, dalla lettera del verso, «per sentir più e men l'eterno spiro», a questa conclusione? Egli, nel suo laconismo, non ce lo dice. Che ricordasse la sentenza di San Tommaso:[1] «gratia nihil est aliud, quam quaedam inchoatio gloriae in nobis»? Ma, in tal caso, il *recipit* non dovrebb'essere *recepit*? Ad ogni modo, è sempre difettosissima un' interpetrazione che non mova dal senso letterale e non dichiari, punto per punto, le tappe che il pensiero dell' interpetre ha fatte per giungervi.

Il Landino scrive: «chi ha più merito è di più capacità; e però sentono e partecipano più del dolce spirito, idest della beatitudine, che è l'amore e la grazia, la quale Iddio spira ne' beati. Sono l'anime simili a vasi di varie quantità, ma tutti pieni. Una tazza e un gran boccale quando son pieni, benchè tenga più el boccale, nientedimeno essendo piena la tazza e senza scemo, come el boccale; così essendo ogni anima piena di gloria, non è meno piena quella che meno ne cape». Insomma, l'*eterno spiro* è, per il Landino, *il dolce spirito, idest la beatitudine*: ora (anche prescindendo dall'impossibilità di dare all'*eterno spiro* del v. 36° del canto IV un'altra interpetrazione, che non sia quella imposta dall'*eterno spiro*

[1] *Summae theol.*, II. II. 24. 3ª.

del v. 98° del canto XI del *Paradiso*, cioè *lo Spirito Santo*) il v. 36° verrebbe a ripetere nè più nè meno che quanto è detto nel v. 35°: differentemente han dolce vita, cioè son più o meno beati, perchè sentono più o meno la beatitudine, perchè partecipano più o meno di essa. E questa stessa obiezione può rivolgersi a quasi tutti i commentatori moderni: al Volpi, per esempio, che interpetra l'*eterno spiro* per «la gloria che Dio spira disugualmente nelle anime dei beati, secondo i meriti di ciascuno»; al Fraticelli, che lo interpetra per «l'eterna gloria che Dio spira negli eletti»; a Brunone Bianchi («lo spirare di Dio o l'emanazione della sua gloria»); all'Andreoli (Dio, che «fonte di beatitudine si fa sentire da chi più e da chi meno»), al Casini («la beatitudine diffusa da Dio»); al Poletto («lo spirare di Dio o l'emanazione della sua gloria», come il Bianchi) ecc.; poichè la gloria che Dio spira; l'emanazione della gloria di Dio; Dio, fonte di beatitudine, altro, in fin dei conti, non sono, che la stessa beatitudine; come neppure, in fondo, è qualcosa di diverso dalla stessa beatitudine «lo spirare di Dio», inteso per «la felicità che Dio intorno a sè diffonde», come interpetra, nel *Commento*, lo Scartazzini. Il quale però, nell'*Enciclopedia dantesca*, interpetra, come il Blanc, l'*eterno spiro* per *la celeste ispirazione*. Ma questa celeste ispirazione che è? è la *spiratio* nel senso di *processio*, come da' teologi s'intende, a proposito dello Spirito Santo:[1] o è quella certa mozione dal di fuori, cioè da Dio, dalla quale s'originano i doni dello Spirito Santo,[2] e alla quale accenna anche Dante nel v. 133° del canto XXX del *Purgatorio*,[3] e nel capitolo 5° del trattato IV del *Convivio*?[4] Questo dubbio non c'è rischiarato dalle scarne chiose del Blanc e dello Scartazzini. Nè men laconico è il Biagioli: egli interpetra: «l'eterno spiro, la vampa che in loro spira il primo amore»: ma se questa vampa del primo amore è la carità (ed altro, veramente, non pare che possa essere), sarebbe stato bene dircelo «con chiare parole», e dimostrare che veramente è essa la misura del premio per l'anime beate. Ad ogni modo, il Biagioli, se non altro, non confonde lo Spirito Santo con Dio; e non è poco. Questa confusione evita anche il Torraca; ma non evita l'obiezione che già ho mossa a parecchie altre interpetrazioni, cioè

---

[1] Cfr. San Tomm., *Summa theol.*, I, 36, 3° e 4°. E Dante (*Parad.*, X, 51): «Mostrando come spira e come figlia».

[2] San Tomm., *op. cit.*, I, II, 68, 1°.

[3] «Nè l'impetrare spirazion mi valse», dice Beatrice, a proposito di Dante, che «volse i passi suoi per via non vera».

[4] A proposito di Fabrizio, di Curio e di altri *divini cittadini* di Roma. Cfr. per questo epiteto *divini*, pag. 113 del pres. volume.

che il v. 36° ripeterebbe il concetto espresso nel v. 35°: «Tutti lassù; ma in diversi gradi di dolce vita, perchè sentono, qual più qual meno, la beatitudine che l'eterno spiro, l'amor divino largisce loro»: la quale interpetrazione si riduce a questo: sono in diversi gradi di beatitudine perchè la sentono qual più qual meno. E può esser questo il concetto di Dante? Se nel v. 35° è detto che nella vita celeste ci son diverse mansioni o gradi; nel v. 36° non può esser espresso altro, se non la ragione di queste diverse mansioni o gradi. E questo veramente vi è espresso.

Tutte l'anime beate, spiega a Dante Beatrice, son nell'Empireo; ma son più o meno beate, «per sentir più e men l'eterno spiro». Poichè l'*eterno spiro* è, senz'alcun dubbio, *lo Spirito Santo*; poichè quell'infinito presente, *per sentir*, può, senz'alcuno sforzo, interpetrarsi per l'infinito passato, *aver sentito* (uso comunissimo in Dante,[1] e anche oggi), l'interpetrazione letterale del v. 36° è la seguente: per aver sentito più e meno lo Spirito Santo. Ma lo Spirito Santo «procedit ut amor»;[2] e «ratio gratuitae donationis est amor»,[3] tanto che lo Spirito Santo ha pure due altri nomi, *amore* e *dono*;[4] dunque *per aver sentito più e meno lo Spirito Santo* varrà: *per aver sentita, più e meno, la mozione dello Spirito Santo*: *per aver avuto un maggiore o minor dono.*[5] E interpetro l'infinito presente *sentir* col passato *aver sentito*, perchè, come insegna San Tommaso, nel passo riferito a pag. 455-456, la carità che distingue i varii gradi di beatitudine per *modum meriti*, non è la carità *in patria*, cioè nel cielo; ma la carità *in via*, cioè nel mondo; in altre parole, il dono dello Spirito Santo, non in quanto perfeziona le anime nel bene,

[1] Cfr. pag. 110 del pres. vol. e la *nota* 2ª della stessa pagina.

[2] San Tomm., *Summae theol.*, I, 38, 1°.

[3] *Op. e loc. cit.*

[4] «Donum secundum quod personaliter sumitur in divinis est proprium nomen Spiritus Sancti. Ad cujus evidentiam sciendum est, quod donum proprie est datio irreddibilis, secundum Philos. (*4 Top.*, cap. 4), idest quod non datur intentione retributionis et sic importat gratuitam donationem. Ratio autem gratuitae donationis est amor: ideo enim damus gratis alicui aliquid, quia volumus ei bonum. Primum ergo quod damus ei est amor, quo volumus ei bonum. Unde manifestum est, quod amor habet rationem primi doni per quod omnia dona gratuita donantur. Unde cum Spiritus Sanctus procedat ut amor, sicut jam dictum est (*q. 37, art. 1°*), procedit in ratione doni primi. Unde dicit Augustinus (*15 de Trin.*, *cap. 19*), quod per donum, quod est Spiritus Sanctus, multa propria dona dividuntur membris Cristi». *Op. cit.*, I, 38, 1°.

[5] «Quantitas charitatis non dependet ex conditione naturae, vel ex capacitate naturalis virtutis, sed solum ex voluntate Spiritus Sancti distribuentis sua dona prout vult». *Op. cit.*, II, II, 24.

al che vale tuttora nello stato di gloria; ma in quanto le protesse dalle tentazioni del male, nella vita terrena.[1]

III.

Non c'è che dire: la teologia è, per certi passi di Dante, come la lancia d'Achille: essa gli ha resi oscuri, essa li rende intelligibili. Nè il Parodi dirà, come a proposito d'un'interpetrazione del P. Busnelli, relativa ai vv. 4-6 del canto VII del *Purgatorio*: «se oggi per la teologia, domani ed ieri per l'astronomia, un'altra volta per un'altra scienza o dottrina riusciamo a dimostrare che le sue parole sono da intendere a rovescio di quello che pare significhino, in verità... avremo reso un bel servizio» a Dante. «Insomma io credo prima di tutto al senso letterale ed evidente: poi alle interpetrazioni dei commentatori. Se sono tali da togliere ogni dubbio, pazienza, il torto è di Dante; ma finchè c'è dubbi, preferisco dar torto ai commentatori, e credere a Dante; ossia alla sua capacità di dire le cose chiare».[2] Tutto ciò è giustissimo: è una paternale che il Padre Busnelli ha meritata; ma che non meriterei io, per le due interpetrazioni proposte: qui non si tratta d'intendere a rovescio quello che le parole di Dante sembrano significare; si tratta d'intendere; qui la base dell'interpetrazione è il senso letterale preciso; qui dubbii non restano; se pur non si pretenda da un'interpetrazione la certezza matematica. E nemmeno è il caso di dar torto a Dante, accusandolo di poca chiarezza: un poeta di grande dottrina nè può nè deve, ad ogn'istante, lasciarsi tarpar l'ali al sospetto della possibile sproporzione tra il suo legno e la picciolettta barca del lettore. E poi, non ha Dante ammonito, «non vi mettete in pelago»? Non ha permesso di seguirlo solo a quei pochi che drizzarono per tempo il collo al pan degli Angeli? Or il pan degli angeli, si sa, è la scienza; e la teologia è la scienza delle scienze, anzi la sapienza stessa.[3]

---

[1] Cfr. la *nota* 1ª a pag. 146 del pres. volume.
[2] In *Bullett. della soc. dant. it.*, N. S., XIX, 176.
[3] San Tomm., *Summae theol.*, I, 1, 5° e 6°.

XXXVIII.

LÀ 'VE OGNI BEN SI TERMINA E S'INIZIA

> Però ch'io credo che l'alta letizia
> che il tuo parlar m'infonde, signor mio,
> là 've ogni ben si termina e s'inizia,
> per te si veggia, come la vegg'io,
> grata m'è più; ed anche questo ho caro
> perchè il discerni rimirando in Dio.
>
> *Parad.*, VIII 85-90

Questo è uno di quei luoghi controversi del Poema, per i quali riesce divertente così la rassegna delle chiose di certi commentatori, come il silenzio stesso di cert'altri: ma di siffatto divertimento io non posso mettere a parte il lettore; qui non propongo un'interpetrazione nuova; cerco soltanto di rimettere in onore un'antica interpetrazione, avvalorandola d'argomenti, che mi sembrano incontestabili: m'incombe, perciò, massimamente l'obbligo della brevità.

La tautologia, che sarebbe contenuta, secondo l'interpetrazione de' più, ne' versi sopra citati, è innegabile; ed ha un bel dire il Beccaria [1] che « tautologia non c'è, se non in quanto ce la mettono essi gl'interpetri; ben vi è una ripresa la quale è peraltro al tutto naturale e conforme al discorso ». Ed ecco come interpetra il Beccaria: « Perchè io credo che l'alta letizia che il tuo parlare m'infonde, o signor mio, sia da te veduta in Dio, nel grado e nella misura stessa, in che la vedo io, il quale la provo, essa letizia mi è più grata; e dacchè ho detto che la vedi in Dio, questo ancor m'è caro, che tu la vegga rispecchiata in lui, anzichè direttamente nell'animo mio ». Quest'interpetrazione convinse pienamente il Po-

[1] *Op. cit.*, pag. 21[illegible].

letto e il Casini, che, ne' loro *Commenti*, accolsero e citarono la seguente conclusione del Beccaria: « Due cose dunque dice Dante, e non una sola ripetuta due volte. Dice che la sua letizia gli è piú grata, perchè Carlo Martello, vedendola in Dio, la conosce proprio tal, quale essa è realmente, ed aggiunge d'aver caro altresì, che tale esatta e compiuta visione egli l'abbia rimirando in Dio, specchio di verità e fonte d'ogni perfetta conoscenza; ma perchè Dio l'ha di già con una perifrasi designato sopra, vi ritorna a modo di ripresa, qual chiaramente si rileva dalle parole: *e anche questo ho caro* ». Ma la parola *ripresa*, se pur ha questo significato di *tornar sull'argomento*, vale *tornarci sù*, *aggiungendo qualcosa di nuovo*: ora, nel secondo emistichio del v. 89° e nel v. 90°, nulla s'aggiunge, neppur secondo l'interpetrazione del Beccaria, a quanto è detto ne' versi precedenti. Infatti, sfrondandola di tutto che ciò il Beccaria aggiunge a quello che Dante ha scritto, essa si riduce a questo: « Perchè io credo che l'alta letizia che il tuo parlare m'infonde, o signor mio, sia da te veduta in Dio... essa letizia mi è più grata; e..... questo ancor m'è caro, che tu la vegga rispecchiata in lui... » O che aggiunge di nuovo la cosiddetta *ripresa*? non è, nella seconda parte di questo discorso, una ripetizione pura e semplice della prima?

Ad evitare la tautologia parecchie interpetrazioni sono state escogitate; e il lettore potrà leggerle, riassunte e confutate, nel *Commento lipsiese* dello Scartazzini.[1] Il quale, però, rifiuta anche quella che a me par l'unica vera, e che risale a Iacopo della Lana, e all'Anonimo Fiorentino: per essa, si riferisce il *là* ad *infonde*, e tutto il verso, « là 've ogni ben si termina e s'inizia », s'intende come una perifrasi d'*anima*: poichè io credo che l'alta letizia, che il tuo parlare m'infonde nell'anima, si veda da te, come io la vedo, essa m'è più grata; ed anche questo m'è caro, che tu la vedi in Dio. Lo Scartazzini riconosce che « questa interpetrazione meriterebbe senz'altro la preferenza »: infatti, oltre il suo principal me-

[1] Aggiungo, per mero scrupolo bibliografico, questa di Guido Zacchetti (*Briciole dantesche*, in *Cose vecchie e nuove*, Roma, Albrighi e Segati, 1905. Cfr. *Bullettino della soc. dant. it.*, N. S., XIV, pag. 225): « Poichè io credo, o signor mio, che la gioia cagionatami dalle tue parole sia da te conosciuta in Dio.... essa gioia mi è tanto più grata: ed anche questo fatto (cioè che perciò la mia gioia mi è più grata) mi è caro a sua volta, poichè so che anche questo tu conosci rimirando in Dio ». Ciò che in secondo luogo (*anche*) era caro a Dante (che l'anima di Carlo Martello vedesse in Dio la gioia di Dante) non poteva esser detto più chiaramente: è quindi arbitraria l'interpetrazione dello Zacchetti: oltre di che, ne risulta, per le due terzine, un viluppo di concetti, che non è davvero dantesco.

rito di scansare la tautologia, abbiamo in essa una frase naturalissima e viva ancor oggi, *infonder letizia nell'anima*; e il v. 87 («là 've ogni ben si termina e s'inizia»), riferito al *m' infonde* che precede, riesce molto più naturale e spontaneo, che non riferito al *per me si veggia* che segue. Se non che allo Scartazzini parve non « essere un concetto dantesco che nell'anima umana ogni ben si termina e s'inizia ». Se tutta la difficoltà è questa (e veramente altra non ce n'è), la preferenza a quest'antica interpetrazione è assicurata: basti ricordare i vv. 127-128 del canto VII del *Purgatorio:*

> Ciascun confusamente un bene apprende,
> nel qual si queti l'animo, e desira,
> perchè di giugner lui ciascun contende:

chi non vede che precisa corrispondenza c'è tra *l' iniziarsi d'ogni bene nell'anima*, e *l'apprenderlo, il desiderarlo* e il *contender di ciascun'anima per raggiungerlo*? *tra il terminarsi d'ogni bene nell'anima, e il quetarsi di ciascun'anima, quando il bene è raggiunto*? Che se ciò non bastasse, si ricordino, del canto XVIII, i vv. 19-33, ne' quali Virgilio spiega più distesamente a Dante la teoria dell'amore, soltanto accennata nel canto XVII; e specialmente i vv. 31-33:

> l'animo preso entra in desire,
> ch'è moto spiritale, e mai non posa,
> fin che la cosa amata il fa gioire:

senz'alcun dubbio, *l'entrare in desire della cosa amata* è *l' inizio del bene, il posare per gioirne* ne è *il termine.*

XXXIX.

ARRUFFÌO DI SOGGETTI *

* Pubblicato nella *Bibl. delle scuole class.* [illegible] 312.

La lor concordia e i lor lieti sembianti
amore e meraviglia e dolce sguardo
faceano esser cagion de' pensier santi.

Par., XI, 76-78.

De' commentatori, che si degnarono di fermarsi su questi versi, i più accettarono la costruzione che ne propose Benvenuto da Imola: *la lor concordia e i lor lieti sembianti, amore, meraviglia e dolce sguardo* tutti soggetti del verbo *faceano*. Io non so come si sia potuto fare a Dante un torto simile: pensare ch'ei ricorresse, per dire *erano cagione*, a questo strano modo, *faceano esser cagione*: oltre di che, se nei versi 76 e 77 fosse contenuta tutta una filza di soggetti d'uno stesso verbo, mancherebbe, senza una ragione plausibile, quella certa somiglianza di costrutti, senza della quale, nell'enumerazione, come nel confronto e nell'antitesi, il periodo perde d'efficacia e lascia dissestato il lettore. Perchè i due primi soggetti avrebbero l'articolo, gli altri no? neppure la necessità metrica avrebbe potuto determinare questa differenza di trattamento verso più soggetti d'un medesimo verbo; poichè Dante avrebbe potuto benissimo scrivere: l'amor, la meraviglia e il dolce sguardo. Più acume mostrano quei commentatori, che vedono nel v. 76 i soggetti del verbo principale *faceano*, e nel v. 77 quelli della proposizione oggettiva *esser cagione di pensier santi*; onde questa costruzione è di gran lunga preferibile alla prima. Ma neppur essa appaga appieno, come ben nota lo Scartazzini. Se non che lo Scartazzini stesso non dà nel segno, quando aggiunge, che, se riesce troppo duro il modo *faceano esser cagione*, non meno duro riesce il far cagioni di santi pensieri l'amore la meraviglia e il dolce

sguardo. A me pare fuor di dubbio, che tanto l'amore, la meraviglia e il dolce sguardo, quando la *lor concordia* e *i lor lieti sembianti* fossero tutte cause de' santi pensieri, che si suscitavano in chi mirava i due sposi; ma il nodo della questione sta nel vedere, tra queste varie cause, quali fossero le cause prime o remote, quali le prossime o seconde. Posta così la questione, non occorre un grand'acume per risolverla: la cagione prossima, immediata de' santi pensieri, alla vista di San Francesco, erano la povertà e il lieto volto di lui: ecco dunque i soggetti della proposizione oggettiva *esser cagione ecc.: la lor concordia e i lor lieti sembianti.* Or se *amore*, *meraviglia* e *dolce sguardo* non possono esser soggetti della stessa proposizione, perchè rimarrebbe senza soggetto il verbo principale; ne segue, per esclusione, che *amore*, *meraviglia* e *dolce sguardo*, sieno i soggetti del verbo principale *faceano*. Sicchè *amore*, *meraviglia* e *dolce sguardo* erano, per dir così, la causa prima, remota de' santi pensieri in chi mirava i due sposi; *la lor concordia* e *i lor lieti sembianti*, la causa prossima, seconda. E il concetto, chi ben consideri, è giustissimo. Si può esser poveri, ma per effetto del vizio; si può esser lieti, ma di mala letizia, o, s'anche sia buona questa letizia, mostrarla sfacciatamente, con certo sguardo, che par provocazione, o disprezzo della tristezza altrui, o incoscienza, o che so io: in tali casi, certamente, nè la povertà, nè il lieto volto soglion esser cagione di santi pensieri. Ma ben sono quando, come San Francesco, colui ch'è povero è tale per carità, per *amor* di Dio e del prossimo; quando il lieto sembiante (*mirabile* a dirsi!) scaturisce appunto di là, onde altri trarrebbe cagione di tristezza; dalla povertà, cioè, «a cui come alla morte le porte del piacer nessun disserra» (vv. 59 e 69); quando il lieto sembiante si accoppia con *la dolcezza dello sguardo*, manifestazione dell'interna dolcezza dell'anima.

E vedi finezza d'arte: quanto a proposito ha espresso l'articolo per i due soggetti d'*esser cagione* (*la lor concordia e i loro lieti sembianti*), due cose ben determinate dal precedente discorso;[1] altrettanto a proposito il nostro poeta l'ha taciuto per i tre soggetti del verbo *faceano* (*amore*, *meraviglia* e *dolce sguardo*): così appaiono personificate anche queste tre cause prime de' santi pensieri in chi mirava i due sposi: ed anche questo, o ch'io m'inganno, s'accorda perfettamente con la fervida passione, ond'è ispirato tutto quel mirabile tratto di poesia, che è l'inno di Dante alla povertà.

---

[1] Cf. specialmente i versi 58 e 63.

In conclusione, ecco il concetto preciso di Dante: San Francesco era povero, per *amore*, senza confine, di Dio e del prossimo; la sua povertà e il suo lieto sembiante eran *meraviglia* al mondo, ove son così rari gli esempi di povertà liberamente scelta, di povertà con letizia; il suo *dolce sguardo* era testimone dell' interna dolcezza dell'animo; era testimone cioè che con quella letizia non s'accoppiasse alcun basso sentimento, come, per esempio, di provocazione, di sprezzo per la tristezza altrui, o che so io. Tutto questo *faceva sì che la concordia e il lieto sembiante de' due sposi fossero cagione di santi pensieri.*[1]

[1] Il Ronchetti osservò: mi pare che ci sia troppo affastellamento e mescolanza di roba disparata e difficile a essere sottintesa . *Disparata*, no; chè tutti quei concetti, racchiusi nella mia interpetrazione, son tra loro legati dal più stretto nesso logico e morale: difficile, l'ammetto. Ma ne' luoghi di Dante, rimasti controversi fino ai giorni nostri, vorreste trovar *roba* facile? — Cfr. l' interpetrazione che dei versi in esame dà il Torraca, nel suo *Commento:* è la mia interpetrazione, con la lieve variante, che il Torraca legge *amore a meraviglia e dolce sguardo*. Della qual variante, a dir vero, io non veggo l'opportunità: forse piacque al Torraca, perchè la frase avverbiale *a meraviglia* ricorre, pochi versi dopo, nello stesso canto: «nè per parer dispetto a meraviglia (v. 90). Ma appunto perchè sarebbe ripetuta a così breve distanza, io non credo che Dante la usasse pure al v. 77°; oltre a quello, s'intende, che già lo Scartazzini obiettò al Costa, cioè che «nessun codice ha tale lezione»].

XL.

IL VERBO "SCHEGGIARE" E IL "CORREGGÈR CHE S'ARGOMENTA"*

* Pubblicato nella *Bibl. delle scuole class. it.*, anno VI [illegible], pagine 308-310.

133 Or se le mie parole non son fioche,
se la tua audienza è stata attenta,
se ciò che ho detto alla mente rivoche,
136 in parte fia la tua voglia contenta,
perchè vedrai la pianta onde si scheggia,
e vedrai il correggier che s'argomenta
139 u' ben s'impingua, se non si vaneggia
Par., XI, 133-139.

Prima di venire all'esame del v. 138, il quale esame si riconnette con lo *Studio* 33°, fermiamoci un po' sul v. 137, anch'esso non bene inteso, ch'io sappia, da' commentatori, nè, d'altra parte, senza importanza per la retta interpetrazione dello stesso v. 138.

In quanto al primo emistichio, « perchè vedrai la pianta », non riferirò le varie interpetrazioni, nemmeno quella de' più e de' più recenti commentatori; e non esito à dire che esse son tutte arbitrarie e cervellotiche, se si eccettui quella del Postillatore Cassinese, che per *la pianta* intende San Domenico: infatti di San Domenico ha parlato il Poeta ne' versi precedenti; e le parole che Dante deve specialmente *rivocare alla mente* non possono essere che queste:

Pensa oramai qual fu colui che degno
collega fu a mantener la barca
di Pietro in alto mar per dritto segno!
E questi fu il nostro patriarca
(vv. 118-121).

Ma i commentatori, che hanno franteso il primo emistichio, debbono ciò principalmente al non aver inteso il secondo, « onde si scheggia »: per il che passo subito all'interpetrazione di questo. I

commentatori intendono per *le schegge* o le parole di San Tommaso; o gli strazii, che alla pianta dell'ordine domenicano arrecano i figli degeneri; o i più valenti uomini, che si distaccano dalla religione domenicana, promossi a cariche e prelature. La prima di queste interpetrazioni non regge, perchè, anche ammesso che *la pianta* non sia da interpetrarsi per *San Domenico*, è strana una metafora, che le parole, sian pure di biasimo, chiami *schegge d'una pianta*. Che affinità c'è tra l'una e l'altra idea? Non regge la seconda, perchè se *scheggiare* valesse qui *straziare*, non sarebbe il caso dell'*onde*, sibbene del *che:* sarebbe costato tanto poco a Dante lo scrivere: «perchè vedrai la pianta *che* si scheggia». Infine, non regge la terza interpetrazione, perchè di valenti domenicani, tratti ai vescovadi o alle prelature, il Poeta non ha parlato affatto; nè può intendersi di quei pochi, le cui cappe fornisce poco panno, accennati di scorcio nei tre versi che precedono la conclusione del discorso di San Tommaso (vv. 130-132); perchè essi, è detto esplicitamente, *si stringono al pastore*, mentre l'alte cariche, le prelature, ne gli avrebbero allontanati.

Dalla radice *schid* deriva tanto *schisma*, separazione, quanto *schidia*, schegge:[1] sicchè il significato etimologico di *scheggiare* è *separare*. E poichè *scheggiare*, come insegna la Crusca, si usa tanto in significato attivo, quanto in significato neutro e neutro passivo: *scheggiare*, in significato neutro, vale *far separazione*. Applicando questo significato al v. 137 del canto XI del *Par.*, il senso letterale sarà: vedrai la pianta dalla quale si fa separazione: in altre parole: ricordando che San Domenico fu degno collega di San Francesco, vedrai che gran santo sia questo, dal quale i Domenicani s'allontanano.[2] E infatti, a Domenicani che s'allontanano da San Domenico ha accennato San Tommaso poco prima della sua conclusione (vv. 124-129), paragonandoli a peculio ghiotto di nuova vivanda, che si spande per diversi salti; a pecore che van remote dal pastore e tornano senza latte all'ovile: nella terzina poi, che precede la conclusione stessa (vv. 130-133), egli ha contrapposti a costoro quei pochi che a San Domenico *si stringono*.

[1] Cfr. Zambaldi, *op. cit.*, 119, *E*; e 120, *A*.

[2] Aderendo a questa mia interpetrazione, il Pellegrini in *Bullettino della soc. dant. it.* anno II, pag. 25, propose di dare al vocabolo *pianta* «un senso allogorico più largo», interpetrandolo per «l'ordine di San Domenico... quale S. Domenico l'ebbe a pensare, prima che fosse traviato dai suoi degeneri seguaci. È noto infatti che questi ordini monastici, nelle loro ramificazioni, si rappresentarono spesso per mezzo del simbolo grafico d'una pianta, non dissimile da un albero genealogico come ora, sulla base del tronco il nome del fondatore».

Infine, non manca un altro esempio del verbo *scheggiare*, usato con la stessa forma e con l'identico significato che nel verso di Dante preso ad esaminare: l'esempio è del Buti (*Inf.* 18, 2): « su per l'ascension dello scoglio, che scheggiava dalla ripa ». Chi vorrà negare che *scheggiar dalla ripa* vale qui *separarsene*?

Ed ora passiamo al « verso terribilmente guasto nella lezione, e di difficile interpetrazione », come scrive del v. 138 lo Scartazzini. In quanto alla lezione, si disputa quasi su d'ogni parola: c'è chi legge la *e* in principio del verso, e c'è chi la sopprime; chi legge *vedrai il* e chi *vedrà il*; chi *corrègger* e chi *correggièr*; infine chi *argomenta* e chi *s'argomenta*.

In quanto all'interpetrazione, chi ben consideri queste varianti, esse non sono un così terribile impaccio, come sembrano a prima vista. Già altri ha notato che l'esserci o no la *e* in principio del verso, è cosa di poca importanza, e che, quanto al *vedrai il* o *vedrà il*, è libera la scelta, poichè il *vedrail* de' codici può scomporsi e in *vedrai'l* o *vedra' il*, e in *vedrà il*. Ma quello che nessuno, ch'io mi sappia, ha notato, è che *corrègger* e *correggiér* sono soltanto in apparenza due diverse lezioni: non possiamo lo stesso scrivere *correggèr* e *correggier*, appunto come *leggèr* e *leggier*? Infine, per ciò che si riferisce alle varianti *argomenta* e *s'argomenta*, basta dimostrare insostenibile il senso che si cava dalla prima, per esser certi che la seconda è la vera. E qui si noti, che non entro, neppure per quest'ultime due varianti, nel campo della maggiore o minore autorità de' codici: in tal campo non è più lecito entrare, oggi che si dà opera al testo critico della Divina Commedia: ma è ancora utile, io credo (visto che tale lavoro non verrà così presto a far pago il desiderio degli studiosi di Dante), è ancora utile adoperarsi a fissar quelle lezioni, che possono fissarsi, come è il caso del verso ch'esaminiamo, con la sola scorta del senso che se ne cava, vale a dire, ripudiando fin d'ora le varianti, dalle quali possa dimostrarsi che non si cava senso plausibile.

Quelli che leggono « e vedrai il corregger che argomenta », o prendono *corregger* per verbo, e interpetrano: vedrai la correzione racchiusa nelle parole « *u' ben s'impinqua ecc.* »; o prendono *corregger* per sostantivo, e, riferendolo a San Domenico, interpetrano: vedrai il correggero San Domenico, *che argomenta*, « cioè che prova con vero argomento nelle sue costituzioni che li frati suoi debbiano studiare nella santa Teologia, ne la quale studiando ingrasseranno l'anima loro di buona pinguedine ecc. „ (*Buti*); oppure, riferendo il sostantivo *correggero* a San Tommaso: intenderai che cosa abbia voluto dire il Domenicano che ti parla, con le parole

« *u' ben s'impingua ecc.* ».[1] Non esito a rifiutar la prima di queste interpetrazioni, 1° perchè non sempre si può al sostantivo sostituire l'infinito in forza di sostantivo: nessuno direbbe, « il correggere giova all'educazione »; ma bensì, « la correzione giova all'educazione »; 2° perchè, o s'interpetra « vedrai il correggere argomentato dal verso *u' ben s'impinqua ecc.* », e s'avrà una frase stranissima: un verso che argomenta una correzione: o s'interpetra, « vedrai la correzione la quale argomenta così: *u' ben s'impinqua ecc.* », e la frase sarà più strana ancora; perchè, se mai, non è la correzione, ma il correttore che argomenta (senza tener conto che in questo secondo caso quell'*u'* ci starebbe a pigione): o infine s'interpetra, « vedrai che cosa argomenti la correzione »; e bisognerà dimostrare che Dante scrisse in tutt'altra lingua, che in lingua itatiana; poichè in lingua italiana *il corrègger che argomenta* non equivale a ***che cosa argomenti il corrèggere***.[2]

Alla seconda interpetrazione, che per il *correggiero* intende San Domenico, basti obiettare, che a San Domenico, il Poeta ha accennato nel verso che precede, e lo ha detto *pianta*. E basta questa sola obiezione (perciò ho detto più sopra che la retta interpetrazione del v. 137 non è senza importanza per la retta interpetrazione del v. 138) a convincerci che anche questa seconda interpetrazione è insostenibile.

Nè meglio può sostenersi la terza, che per il *correggero* intende San Tommaso, 1° perchè non si comprende da qual motivo potesse essere indotto San Tommaso, che parlando al poeta ha sempre detto *io*, a dir ora di se stesso ***il correggero***; 2° perchè o s'interpetra, « vedrai il correggero che argomenta così: ***u' ben s'impinqua ecc.*** »; ed abbiamo quel benedetto ***u'***, al posto d'un ***qui***, o d'un *là*, o che so io: o s'interpetra, « vedrai che cosa argomenti il correggero col verso *u' ben s'impinqua ecc.* »; ed abbiamo *il corregger che argomenta* interpetrato a capriccio per ***che cosa argomenti il correggero***; e le parole ***col verso***, che ad ogni patto non si possono sottintendere. Al qual proposito, giova ricor-

[1] Cf. F. Pasqualigo, *Che nella D. C. pare miglior lezione « E vedrai il corregger che argomenta »*, nell'*Alighieri*, Riv. di cose dant., anno III (1891-92), pagg. 324-328.

[2] Riferisco a solo titolo di curiosità l'interpetrazione del Beccaria (*Di alcuni luoghi difficili o controversi della D. C. di D. A.*, Savona, Bertolotto, 1884, pag. 211): « vedrai qual cosa *argomenti*, od arguisca, o significhi il *corréggere* che io ho fatto, la frase assoluta: *u' ben s'impingua*, coll'aggiungervi la clausola ipotetica: *se non si vaneggia* ». Questo non è interpetrare, è rifare.

dare il modo come San Tommaso s'è espresso un centinaio di versi prima:

> Tu dubbi, ed hai voler che si ricerna
> in sì aperta e sì distesa lingua
> lo dicer mio, che al tuo sentir si sterna
> *ove dinanzi dissi*, U' ben s'impingua
> e *là u' dissi*: Non surse il secondo. —

Io adotto la lezione e la punteggiatura seguente:

> e vedrai il correggèr che s'argomenta
> u' ben s'impingua, se non si vaneggia

Ed interpetro: e vedrai il frate Domenicano[1] che s'ingegna, fa il suo pro là ove ben s'impingua, se non si vaneggia, cioè nel cammino per il quale San Domenico guida la sua santa greggia. E già la sola facilità di quest'interpetrazione dovrebbe bastare ad assicurarle la preferenza, di fronte a tutte le altre: nondimeno, sarà utile il farci sù alcune osservazioni. In primo luogo, è interpetrazione strettamente letterale, e, ciò malgrado, chiarissima: nulla da sottindere, nulla da aggiungere, per dichiarare il senso in essa contenuto. In secondo luogo, data quest'interpetrazione e quella esposta innanzi per il v. 137, San Tommaso conclude, mettendo in opposizione quelli che *scheggiano*, si distaccano da San Domenico, e che perciò si perdono, con quelli che *s'argomentano* nel cammino di lui, cioè fanno il bene dell'anima loro: sulla quale opposizione San Tommaso ha cominciato ad insistere fin dal v. 122; onde la conclusione, quale discende dalla mia interpetrazione, non potrebb'essere più appropriata.[2]

[1] Il Torraca scrive nel suo *Commento* che di questo sostantivo, [illegible] *reggèro*, non si conoscono altri esempii: ma anche del sostantivo gemello, *cordigliero*, la Crusca non registra altro esempio anteriore a quel di Dante; eppure nessuno dubita che *cordigliero* non significhi *frate Francescano*].

[2] Il Ronchetti osservò che differenza c'è tra quel[illegible] interpetrazioni rigettate, *vedrai la pianta della quale si fa strazio*, [illegible] *tra la pianta della quale si fa separazione?* Ho già detto che [illegible] si giustifica l'*onde*: aggiungo, che altro è *strazio*, altro *separazione*: strazio è molto di più: e può esser benissimo che la separazione, l'allontanamento de' Domenicani dal lor fondatore non [illegible] Dante uno *strazio* della regola di lui, come quello, ad esempio, che della Chiesa gli parve che facesse il simoniaco Bonifacio VIII [illegible] difende pure il *correggère* se si ammette [illegible]

bene ammettere *corrèggere* per *correzione*. Ma *soliri* è detto chiaro e tondo, e dobbiamo ammetterlo, ci piaccia o no: per *corrègger* non c'è la stessa necessità. Se Dante sonnecchiò qualche volta, vogliam noi, senza necessità, accrescere il numero di questi sonnecchiamenti? Il Ronchetti aggiunge: che c'è di strano nella frase, un verso che argomenta una correzione? — Che c'è di strano? l'improprietà: un verso, non *argomenta*, ma *contiene* una correzione.

XLI.

"CHE QUEL DINANZI A QUEL DI RETRO GITTA "*

(*Par.*, XII, 117).

I.*

Dopo narrata a Dante la vita di San Domenico, San Bonaventura conclude: dall'una ruota della biga argomenta l'eccellenza dell'altra, cioè di San Francesco: però i Francescani d'oggi son corrotti:

> La sua famiglia che si mosse dritta
> Coi piedi alle sue orme, è tanto volta,
> Che quel dinanzi a quel di retro gitta.

Di quest'ultimo verso, ch' io sappia, tre interpetrazioni dànno i commentatori. La prima è così formulata dal Talice:[1] « ista familia, quae primo est mota recte, ita mutata est, quod proicit lapides sequenti, idest contradicit ei ». La seconda, che è l' interpetrazione accettata dai più, è così formulata dal Landino: « e soi frati e quali da principio si mossono drieto a lorma di san Francesco seguitando e suoi precepti & exempli: sono tanto rivolti: che pongono le dita de piedi dove lui ponea el calcagno . i . vanno al contrario colla vita & co costumi ». La terza interpetrazione, che è di pochissimi (la trovo, fra quelli da me consultati, solo nel Biagioli e nel Cesari), è questa: « *che quel dinanzi*, ecc. va a ritroso come i gamberi. L'espressione del testo *gitta quel* ecc. s'ordina così: *gitta* (pone) *quel dinanzi* (la parte anteriore del piede) *a quel di retro* (al luogo dove San Domenico (*sic*) pose *quel di retro*, cioè la parte posteriore del piede »). Così il Biagioli. Ed il Cesari: « cioè,

* Pubblicato nella *Bibl. delle scuole class.* [illegible]

[1] Cito ciascuna interpetrazione da quel [illegible] nettamente la formularono.

come il Poeta fè camminar gl'indovini (*Inf.*, canto XX), de' quali per esser travolti, ognuno

Di retro guarda e fa ritroso calle:

e vuol dire che camminando i suoi frati sopra le orme del Padre in contrario, posano le dita de' loro piedi sopra il calcagno di lui; e il calcagno loro sulle sue dita ». Ci sarebbero poi altre due interpetrazioni; ma non sono da prender sul serio; onde non le ho comprese nel novero. Le riferisco a solo titolo di curiosità. L'una è del Tommaseo: « *Gitta*, Vulg. eloq. *Anteriora posteriora putantes.* Non chiaro, se non s' intende dello *scalciare*, o dello sforzo che dove far l'uomo per andar a ritroso »: l'altra è dell'Andreoli: « è tanto svolta dal dritto cammino, ch' ella pone il piè dinanzi dove San Francesco poneva quel di dietro, cioè fa proprio il cammino contrario ». Come si vede, il Tommaseo paragona i Francescani, sien pure corrotti, a muli che *scalcino*; e l'Andreoli, non pure i frati, ma San Francesco medesimo paragona a quadrupedi, parlando di *piè dinanzi* e *piè di dietro*!

Ed ora esaminiamo le tre prime interpetrazioni.

1ª Il frate che va innanzi getta pietre a quello che segue, cioè lo contradice. In primo luogo, il verbo *gettare*, assolutamente preso, non può significare *gettar pietre*: a dargli questo significato non basta il *gittator* del canto III del *Purg.*, (v. 69): in secondo, *gettar pietre ad uno* non può significare *contradirlo.* Dunque questa prima interpetrazione è affatto arbitraria; e, come tale, va senz'altro rigettata.[1]

2ª I Francescani pongono le dita de' piedi dove San Francesco poneva il calcagno. *Quel dinanzi* (anche dato che bisogni sottintender *piede*) non può stiracchiarsi a significare la parte anteriore del piede, ossia le dita; e parimenti. *quel di retro* non può significare la parte posteriore del piede stesso, cioè il calcagno: se

[1] Recentemente essa è stata così modificata da Antonio Boselli e da Mario Sterzi (Cfr. *Giorn. dant.*, XVI, 60-62): « Il frate che viene innanzi getta a quello che gli viene dietro il peso ch' egli dovrebbe portare; il dovere ch'egli dovrebbe compiere » (*Boselli*); « sono così deviati (per quanto il *volta* voglia dir di più del semplici *deviati*) che colui che dovrebbe stare innanzi (quel d' innanzi) getta (i suoi semi) su colui che dovrebbe stare di dietro (quel di retro): il che vuol dire che seminavano in direzione opposta a quella di San Francesco, operavano cioè in modo contrario alle regole del loro fondatore » (*Sterzi*) — Se il verbo *gittare*, assolutamente preso, non può significare *gittar pietre* (che pure avrebbe un certo appiglio nel *gittator* del canto III del *Purg.*), tanto meno potrà significare, come il Boselli vorrebbe, *gittare il peso*: e poi, la frase *è tanto volta* esige

dovesse sottintendersi *piede*, *quel dinanzi* sarebbe *il piè dinanzi*, cioè l'uno de' piedi anteriori del quadrupede; e *quel di retro* sarebbe il *piè di dietro*, cioè l'uno de' piedi posteriori.[1] Nè credo che ci sia *ingegno di sofista*, da provare il contrario. In secondo luogo, perchè i Francescani, abbandonando l'orme del loro capo, *getterebbero i piedi?* La frase *gettare i piedi*, come quella che sembra accennare a persona stanca o svogliata, che cammini a malincuore, si sarebbe forse potuta usare per i frati, che ancor seguivano l'orme di San Francesco; non già per quelli, che le disertavano. Dunque anche questa seconda interpetrazione, per quanto accettata dai più, non si regge su troppo solide basi.

3ª I Francescani vanno come i gamberi, o come gl' indovini della 4ª bolgia, a ritroso; sicchè pongono le dita de' piedi dove San Francesco poneva il calcagno. In primo luogo, Dante dice che la famiglia di San Francesco *è volta*; e *il volgersi* è qualcosa di diverso, che l'*andare a ritroso*, non importa se a mo' de' gamberi, o, ch' è in fondo lo stesso, a mo' degl' indovini della 4ª bolgia. Ma anche concesso questo andare a ritroso, «qui conviene che ben si distingua»: si può andare a ritroso, sia dirigendosi verso la stessa meta, a cui altri, camminando normalmente, s' è innanzi indirizza-

---

che si aggiunga qualche cosa che la dichiari: *che più non si potrebbe*, per esempio, *o che fa il cammino diametralmente opposto*, o che so io. In quanto all' interpetrazione dello Sterzi, *gitta* varrebbe *gittare il seme*, perchè il verso in esame è strettamente legato con la terzina che segue:

> e tosto si vedrà dalla ricolta
> della mala coltura, quando il loglio
> si lagnerà che l'arca gli sia tolta.

Ma anche senza l'interpetrazione dello Sterzi, questa terzina si unisce perfettamente con quello che precede: solo che la metafora incomincia col primo verso della riferita terzina, invece che con l'ultimo della precedente. Ma oltracciò, chi ci autorizza a interpetrare *quel dinanzi* per *colui che dovrebbe stare innanzi*, e *quel di retro* per *colui che dovrebbe stare dietro?* *quel dinanzi* è colui che *sta innanzi* (se *quel dinanzi* e *quel di retro* [illegible] soggetti di *gitta*), e *quel di retro* è colui che *sta dietro*. Ancora, non riconosce lo Sterzi stesso che *esser vòlto* non è tutt'uno con *deviare?* e che maniera d'esprimersi sarebbe mai questa, *colui che dovrebbe stare innanzi gitta i suoi semi su colui che dovrebbe stare di dietro?* e [illegible] piedi, che seminano vanno «l'un dinanzi e l'altro dopo»? e l'abbondanza del loglio, al tempo della raccolta, deriva dall'avere sparso male il seme? e la mala cultura del grano consiste solo nell'avere mal seminato? e che importa, nel seminare, la direzione? l' importante è che si semini... Per amor di Dante, siamo un po' più serii!]

[1] Cfr. in Dante i vv. [illegible] del canto XXV [illegible] dei serpenti a sei piedi [illegible]

to; sia dirigendosi verso la meta diametralmente opposta: nel primo caso, è vero che chi va a ritroso mette il calcagno ove chi va normalmente ha messe le dita; ma non è punto vero nel secondo; poichè chi va a ritroso, dirigendosi verso la meta diametralmente opposta a quella di chi normalmente cammina, può metter benissimo, se vuole, le dita del suo piede, ove quegli ha messe le dita del suo, e il calcagno ove quegli ha messo il calcagno. Or i frati, che abbandonavano l'orme di San Francesco, se avessero camminato a ritroso, si sarebbero trovati incontestabilmente nel secondo caso, non nel primo: ne segue dunque, che anche questa interpetrazione è, per non dir altro, prova manifesta d'una gran leggerezza.

Il signor Gio. Ant. Volpi, che *compose con somma diligenza* i *tre indici ricchissimi*, aggiunti all'edizione cominiana della *Divina Commedia*, così dichiara, nell'*indice primo*, la frase *gittare quel dinanzi a quel di retro*: « far cammino contrario a quello di chi che sia ». Come diede il Volpi questo significato alla frase dantesca? È chiaro, movendo non dalla frase stessa, ma dal contesto. E il contesto lo ha tratto in errore; chè *gettare quel dinanzi a quel di retro* vale *voltarsi indietro*; e quindi, far cammino contrario a quello che si faceva prima.

Altrove m'è occorso di dire, che, dell'ambiguità, quando con un po' di studio possa risolversi, Dante non si preoccupa molto. Una delle tante prove di ciò potrebbe trovarsi anche nel verso ch'esaminiamo, ove non è al tutto senza ragione che i più de' commentatori riferiscano il doppio *quello* a *piede* (infatti *i piedi* son nominati nel verso precedente); come neppure è senza ragione, dal punto di vista della collocazione delle parole, che altri faccia *quel dinanzi* soggetto. Ma poichè non se ne cava senso plausibile, è chiaro che bisogna cambiar via. Il soggetto della proposizione in esame è quello stesso della proposizione principale, *la sua famiglia*; e *quel dinanzi* è oggetto; come intendono i più de' commentatori: ma il doppio *quello* non va riferito a *piede*. *Quel dinanzi* è un neutro, che significa *la parte anteriore del corpo, il davanti*: è un modo analogo all'altro del canto IX del *Purg.*, *quel d'Adamo*: e *quel di retro* significa *la parte posteriore*, *il diretro*, come altrove (*Purg.*, XIX) scrive lo stesso Dante. Sicchè l'interpetrazione letterale è questa: la famiglia di San Francesco, che seguì dritta le orme di lui, oggi è tanto volta, che rivolge il davanti al didietro: supplendo all'ellissi, rivolge il davanti al luogo ove prima era rivolto il didietro. In altre parole, i Francescani d'oggi son volti completamente, fanno strada diametralmente opposta a quella che facevano prima; e per usar altri modi dello

stesso Dante, benchè ad altro proposito, tengono il viso ove prima tenevano il dosso; o son volti retrorso (come lo stesso Dante, anche a proposito d'ordini monastici, scrive del fiume Giordano); o infine, volgono le poppe ove prima volgevano le prore.

Si potrà obiettare, che quel *gitta* per *rivolge* è un po' duro. Ma si rifletta, innanzi tutto, che è in rima: in secondo luogo, che nelle frasi *gettar lo sguardo*, *gettar la voce*, *gettarsi al cattivo* o *al-l'avaro*, *gettare in faccia un'accusa*, *gettar l'occhio a terra* e simili, il verbo *gettare* vale appunto *rivolgere*. Anzi, se, più che *rivolgere*, il verbo *gettare*, in queste frasi, significa *rivolger bruscamente*, o *con impeto*, o *con violenza*, o che so io; anche questa sfumatura di significato calza a meraviglia; poichè può benissimo essere stato nell'intenzione di Dante l'accenno a un rivolgersi rapido, brusco, quasi violento dei Francescani; come certo dovè pensare a un rapido e brusco rivolger degli occhi, quando di Venedico Caccianimico, pauroso d'esser riconosciuto, ebbe a scrivere (*Inf.*, XVIII, 48): «tu che l'occhio a terra gette». Infine, foss'anche un po' duro quel *gitta*, per *rivolge*; sarà sempre men duro, che per *pone*, come nell'interpetrazione comune.[1]

II.*

Pietro Fanfani nelle sue *Osservazioni critiche* sul *Commento alla Divina Commedia, fatto da R. Andreoli*,[2] enumerando le «parti dell'ottimo commentatore», scrive: l'ottimo commentatore dovrebbe essere «non verboso, prima perchè *in multiloquio vanitas*; e poi perchè tanto è più pregevole e più efficace la dichiarazione, quanto più è breve ed è chiara». Or queste parole mi sembrano così vere, che cerco sempre di ricordarmele, tutte le volte che prendo a

[1] Io tengo per certo che *quel dinanzi* sia la parte anteriore [illegible] e *quel di dietro* la parte posteriore, le spalle. Gettando *quel dinanzi a quel di dietro*, i Francescani si torcono dalla via buona, fanno retroso calle». Così il Torraca, nel suo *Commento*. Ma se han gettato il dinanzi al didietro, cioè si son volti come fanno ritroso calle. [illegible] ne fa ritroso calle; cioè cammina a mo' di gambero (*iter praeposterum*, chiosa il Volpi, nei suoi *Indici ricchissimi* ecc.); ma egli non s'è volto, ha solo «fatto petto delle spalle». Cfr. pure i *ritrosi passi* del canto X del *Pu*[illegible]

* Pubblicato nella *Bibl. delle scuole classiche it.*, anno VI, [illegible], pagine 75-76.

[2] In *Studj ed osservazioni di P. Fanfani sopra* [illegible] *per* [illegible] D [illegible] Firenze, Tip. coop. 1874, pag. 188.

scriver su Dante: non posso però tacere, che forse, questa volta, son esse la causa ch' io mi veda costretto a tornar sul verso, « che quel dinanzi a quel di retro gitta ». Discorrendo delle varie interpetrazioni di questo verso, mi scappò detto, che quelle del Tommaseo e dell'Andreoli non eran da prender sul serio, poichè l'uno paragonava i Francescani, sien pure corrotti, a mali che *scalcino*; l'altro non i soli frati, ma San Francesco medesimo, paragonava a quadrupedi, parlando di *piè dinanzi* e *pie' di dietro*: e tirai via, per non esser verboso. Se avessi speso due parole per confutare quelle due infelici interpetrazioni, chi sa, forse non sarebbe venuto in mente al signor A. Moschetti [1] di darmi sulla voce, e di rimproverarmi per averle riferite a solo titolo di curiosità e trattate « troppo scherzosamente ». In quanto allo scherzo, sebbene mi paresse e mi paia tuttora innocentissimo, dirò pure con Renzo: « posso aver fallato »; sempre però con quel che segue: « ma si metta la mano al petto, e pensi se nel mio caso... »: in quanto a scartar la mia, per accettar l'interpetrazione del Tommaseo, o quella dell'Andreoli, o l'una e l'altra fuse insieme, in verità non bastano gli argomenti del Moschetti a convincermi. Tutt'altro, anzi!

Il Moschetti interpetra: « La famiglia di San Francesco mosse prima dritti i suoi piedi dietro a lui; ora invece li muove alla rovescia, cacciando il piede dinanzi verso quello di dietro, invece che, come suolsi, quello di dietro verso quello dinanzi ». Ed ecco i suoi argomenti. I Francescani tornano indietro; ma non nel senso che si dà comunemente alla frase *tornare indietro*, cioè volgendosi con tutto il corpo: se il senso fosse questo, sarebbe bastato il dire « si mosse dritta alle sue orme », senza bisogno d'aggiunger *co' piedi*; « e meno ancora sarebbe stato d'uopo d'usar poi quella lunga perifrasi: *è tanto volta, che quel dinanzi a quel di retro, gitta* ».

Inquanto alla frase *co' piedi*, « Dante non dice: si mosse co' piedi, alle sue orme; bensì, si mosse mettendo i piedi sulle sue orme; che è un precisare, un rinforzare il concetto del camminare su l'orme d'alcuno ».[2] In quanto alla perifrasi, il Moschetti afferma che sarebbe inutile, se il verso ch'esaminiamo contenesse il senso di *volgersi con tutto il corpo*. Ma perchè? i Francescani son tanto volti, che gettano quel dinanzi a quel di retro; vale a dire, non si son volti soltanto un po' a destra od a sinistra, ma si son volti tanto, da rivolgere il davanti all'indietro, e da fare, in conseguenza, il cammino diametralmente opposto a quello che facevano prima:

[1] In *Bibl. delle scuole classiche it.*, anno VI, pag. 11-15.
[2] F. Romani, in *Giorn. dant.*, II, (1895), pag. 160.

insomma si son volti completamente. Delle perifrasi oziose, per ragion del verso o della rima, ce n'è molte nella poesia italiana: anche Dante ha forse le sue; ma questa di cui discorriamo, una perifrasi oziosa non può dirsi davvero.

I Francescani dunque, secondo l'interpetrazione del Moschetti, tornano indietro, non già volgendosi con tutto il corpo, bensì camminando a mo' de' gamberi. È la stessa interpetrazione del Biagioli e del Cesari, ma diversamente ragionata: se meglio, o peggio, giudichi il lettore. Il Moschetti distingue «la funzione normale del camminare, quello che Dante giustamente chiamò *andar dritto co' piedi*», dalla «funzione anormale», cioè l'andare a ritroso; e fa consistere la prima nell'avvicinare il piede di dietro a quello dinanzi e cacciarlo oltre; la seconda, nell'avvicinare il piede dinanzi a quello di dietro, «proprio appuntino come suonano letteralmente le parole di Dante»: e per piede dinanzi intende quello che si trova avanti, per piede di dietro quello che si trova dietro, quando normalmente si cammina. — Che, per il quadrupede, si parli di piedi anteriori e di piedi posteriori, si capisce; poichè il trovarsi avanti, degli uni, e il trovarsi dietro, degli altri, costituiscono un modo d'essere stabile ed immutabile: ma non si capisce che si possa parlar di piede anteriore e di piede posteriore nell'uomo, anzi ne' bipedi in generale, quando in essi questo modo d'essere de' piedi, avanti o indietro, è così transitorio, che ad ogni passo si muta; tanto che ad ogni passo, (vale a dire ad ogni minuto secondo, camminando adagio) il piede posteriore diventa anteriore e l'anteriore posteriore: senza tener conto che questo modo d'essere de' piedi scompare affatto quando si sta fermi. Insomma, è così strano questo parlar di piede anteriore e di piede posteriore nell'uomo, che, da tanto tempo che si cammina, a nessuno è mai venuto in mente, dall'Andreoli e dal Moschetti in fuori. Ma meno male l'Andreoli: il suo non è che un fugace, direi quasi un timido accenno: il Moschetti invece vi fa sù una dissertazione nelle forme.

Ed ora veniamo alle «difficoltà maggiori» (le minori me le risparmia), per le quali il Moschetti non può aderire alla mia interpetrazioni.

Gitta non può, per il Moschetti, avere il significato di *volge*; nè val nulla l'esempio della frase *gittar l'occhio*; poichè l'occhio è «mobile, ruota nella sua orbita, è dotato di movimenti rapidi, improvvisi, indipendenti da tutto il resto del corpo», mentre ciò non può dirsi del *petto*. Ma chi ha parlato di *petto*? io ho interpetrato *quel dinanzi* per *la parte anteriore del corpo*, non per *il petto* sol-

tanto; e lo stesso Moschetti, nel riassumere la mia interpetrazione, scrive: «volge il davanti del corpo dove prima era rivolto il di dietro». Oltre a ciò, perchè il Moschetti cita un solo de' molti esempii da me riportati, nei quali il verbo *gettare* vale *volgere*? Evidentemente, perchè con gli altri esempii non avrebbe potuto sbizzarrirsi a dimostrare, che si può volgere l'*occhio*, non volgere il *petto*. In verità, io m' induco a credere che tutto questo sia effetto dell'avere il Moschetti accarezzato un po' troppo il pensiero di vendicare il Tommaseo e l'Andreoli: questi han paragonato i Francescani a quadrupedi, a muli che scalcino: io gli ho paragonati, secondo il Moschetti, a cani, «che per mordersi la coda, per gittare cioè il dinanzi al di dietro, roteano rabbiosamente».

La seconda obiezione del Moschetti è questa: Dante dice *gitta*, non *gittò* o *ha gittato*: Dante dunque accenna ad «un'azione presente, duratura»; «azione, che, se s'adottasse il senso adottato dal Filomusi Guelfi, implicherebbe necessariamente l'idea d'un roteare continuato». Ma, caro signor Moschetti, che colpa ho io, se Lei interpetra *la parte anteriore del corpo* per *il petto* soltanto? *Hinc prima mali labes*. Se non fosse stata quella svista, avrebbe trovato giustissimo, anche nella mia interpetrazione, il tempo presenta *gitta*, a indicare, che i Francescani continuano a volgere il davanti al luogo ove prima era rivolto il di dietro; vale a dire continuano a fare il cammino opposto a quello che facevano prima. E si sarebbe accorto che nella mia interpetrazione i suoi cani e il suo roteare c'entrano come Pilato nel Credo. Del resto, una cosa mi conforta: che il Moschetti non ha franteso soltanto me, ma anche il Tommaseo, che pure gli sta tanto a cuore. Nel riferire, a principio del suo scritto, l'interpetrazione del Tommaseo, il Moschetti scrive: s'intende dello scalciare, *cioè* dello sforzo che deve far l'uomo per andare a ritroso»; e più innanzi: l'andare a ritroso, «questa funzione anormale ha bisogno, per essere compiuta, di un vivo sforzo muscolare, a cui l'uomo non è abituato: ecco perchè Dante usò il verbo *gitta*, ecco perchè il Tommaseo interpetrò egregiamente: *scalciare*». Ma il Tommaseo scrive, a proposito di *gitta*: «non chiaro, se non s'intenda dello scalciare, o dello sforzo che deve far l'uomo per andare a ritroso»: son dunque due le ipotesi del Tommaseo, per l'interpetrazione dal verso. Il Moschetti, invece, interpetrando l'*o* del Tommaseo per *cioè*, delle due ipotesi ne fa una sola; facendo così dire al Tommaseo e sostenendo che *scalciare* e *camminare a ritroso* son tutt'uno, e che lo sforzo è comune a tutt' e due le operazioni. E noi che finora s'era creduto, che altro fosse, andare a ritroso, altro scalciare; e che il mulo

non facesse alcuno sforzo nel tirar calci, come cosa che gli è naturale!

Che dir poi del verso «si che il piè fermo sempre era il più basso», citato dal Moschetti come quello «dove il poeta, per indicare appunto una speciale maniera di camminare, ricorse allo spediente di descriverci il movimento anormale dei piedi»? Che dire della lezioncina che mi fa il Moschetti, per aver io, benchè fugacemente, accennato, che il *gitta* è in rima? Ma, per buona sorte, avanti d'ingolfarmi in quest'altre due questioni, del *piè fermo* e dell'influenza della rima nel poema dantesco, mi tornano ancora alla mente le parole del Fanfani, onde ho preso le mosse: fo punto adunque; non però senza chieder prima perdono al lettore acuto, per essermi *invescato* a dimostrar cose, che, per lui, non avean bisogno di dimostrazione.

III.

Il Moschetti replicò,[1] e come! Alcune frasi un po' vivaci, scappatemi nel rispondere alle sue obiezioni, e che in questo volume ho, naturalmente, cancellate, lo urtarono a tal segno, da fargli perdere ogni serenità; e scrisse, tra l'altro, questo: «Non mi curerò di rispondere» al Filomusi Guelfi «punto per punto. — Se egli non capisce, perchè anche intendendo, invece del *petto*, tutta la parte anteriore del corpo, dalla punta dei piedi a quella del naso, la sua interpetrazione non muta affatto di significato, nè acquisti punto di valore; se egli non capisce la differenza grammaticale, che intercede tra la forma *gitta* e la forma *ha gittato*; se egli non capisce come si possa anzi si debba distinguere nell'uomo, quando cammina, un piede anteriore ed uno posteriore, alternativamente; se egli non capisce che quell'*o* del Tommaseo non può avere altro valore che di *cioè* (giacchè il Tommaseo aveva troppo buon senso per tradurre il verbo *esser volta* per *tirar calci*) e che quello *scalciare* equivale press'a poco al suo sinonimo *recalcitrare*, se egli non capisce tutto questo ed altro ancora... la colpa davvero non è mia. Lo hanno però capito, aderendo alla mia interpetrazione, il Raina e parecchi altri valentuomini».

Poche parole; ma di che peso! proviamoci, con quella calma, che ben quattordici anni, trascorsi da questa replica ad og-

[1] In *Bibl. delle scuole class. it.*, anno VI, [illegible]

gi, ci consentono, di vedere se proprio il non aver capito tutto questo sia quella gran colpa che al Moschetti sembrò; in altre parole, se proprio tutte queste cose sian così ovvie, che il non averle capite sia un segno manifesto d'ottuso intelletto da parte mia.

Dunque, secondo il Moschetti, è ovvio che, anche intendendo, invece del *petto*, tutta la parte anteriore del corpo, la mia interpetrazione non muta affatto di significato, nè acquista punto di valore. Ma come? intendendo del *petto*, il Moschetti scrisse che i Francescani sarebbero stati costretti a un *roteare continuato*: ed è giustissimo. Ma intendendo di tutta la parte anteriore del corpo, si può dire lo stesso? No: dunque, intendendo tutta la parte anteriore del corpo, invece del *petto* soltanto, la mia interpetrazione cambia totalmente di significato. Il *roteare continuato*, che s'avrebbe intendendo *quel dinanzi* per *il petto* soltanto, sarebbe impossibile o illogico: invece è possibile e logico il *volger le spalle* a un'orma che non si vuol più seguire: dunque la mia interpetrazione acquista, con l'intendere tutta la parte anteriore del corpo, invece del petto soltanto, tanto di valore, quanta è la differenza tra l'impossibile e il possibile, l'illogico e il logico.

Ancora, secondo il Moschetti, io non capisco la differenza grammaticale che passa tra la forma *gitta* e la forma ha *gittato*: in altre parole, io non capisco la differenza che passa tra presente e passato. Veramente è un po' troppo: ad ogni modo, pazienza. Che, interpetrando *quel dinanzi* per il *petto* soltanto, il presente *gitta* non fosse ammissibile, lo concedo; per quel tale *rotear continuato* che ne scaturirebbe: ma intendendo per *quel dinanzi* tutta la parte anteriore del corpo, il presente *gitta* è, non pure ammissibile, ma adattatissimo; perchè nulla vieta che un ordine monastico continui a volger le spalle al suo fondatore per anni e per secoli.

Avrei anche dovuto capire, secondo il Moschetti, come si possa, anzi si debba distinguere nell'uomo quando cammina un piede anteriore ed uno posteriore, alternativamente. Meglio avrebbe fatto a confutare la mia asserzione cioè che *anteriore* e *posteriore* significano cosa che stabilmente e immutabilmente si trova avanti o indietro: non avendola confutata (e non poteva, tanto la cosa è veramente ovvia), io seguito a ritenere che quando questi due aggettivi vogliono adoperarsi per cosa che solo momentaneamente si trovi innanzi o indietro, questa circostanza bisogna espressamente indicarla. Infatti il Moschetti stesso sentì nella sua replica il bisogno di aggiungere un *alternativamente*. Ma nel verso, « che quel dinanzi a quel diretro gitta », questa espressa menzione non c'è: dunque è ovvio che *quel dinanzi* e *quel diretro*, nel verso ch'esa-

mniamo, vanno intesi per una cosa che è immutabilmente avanti o indietro; dunque, non i piedi dell'uomo, sicurissimamente. Col che, se non il Moschetti, spero d'aver convinto il Pellegrini, [1] al quale non parve abbastanza dimostrato che l'espressione *piede davanti* e *piede di dietro*, senz'altro, sia, riferita ad uomini, assolutamente « inammissibile e ridicola ».

Secondo il Moschetti, l'*o* del Tommaseo non può avere altro valore che di *cioè*, giacchè il Tommaseo « aveva troppo buon senso per tradurre il verbo *esser volta* con *tirar calci* ». Ma non è l'*esser volta* che il Tommaseo interpetra per *scalciare*, bensì il *gittare*: rilegga il Moschelti la nota del Tommaseo, e vedrà se ho ragione: tanto più che la nota incomincia, come il Tommaseo usa far sempre, con la parola che commenta, *gitta*. Inoltre, per il Moschetti è ovvio altresì che *scalciare* equivale press'a poco al, suo sinonimo *ricalcitrare*: ma *scalciare* vale *tirar calci*, senz'altro; quindi si può *scalciare* per cattiveria, per difesa o che so io: *ricalcitrare* vale bensì tirar calci, ma « per non andare innanzi, o per non ubbidire in nessuna maniera »: [2] infatti, il Tommaseo stesso, accanto a *ricalcitrante*, non registra altri sinonimi, che *ritroso* e *restio*. Con più ragione, dunque, potrei io dire al Moschetti che, non pure il buon senso, ma la perfetta conoscenza, che il Tommaseo aveva de' sinonimi, non gli permetteva di scrivere *scalciare* al posto di *ricalcitrare*. Del resto, ammettiamo pure, non concediamo, che per una strana *obnubilatio mentis* il Tommaseo avesse scritto *scalciare* invece di *ricalcitrare*: ma anche *ricalcitrare* non equivale ad *andare a ritroso*: quindi, in nessun caso, l'*o* del Tommaseo può valere *cioè*.

Tutte queste cose, che io non capii nel 1893, e che tanto meno capisco adesso, il Moschetti m'apprese che le avevano subito capite il Rajna ed altri valentuomini. Confesso che al leggere questa notizia mi meravigliai un po'; e mi meravigliai ancor più, quando il Rajna, pregato da me, mi confermò con lettera che veramente egli aveva aderito all'interpetrazione del Moschetti: aggiunse però che avrebbe ripigliata in nuovo esame la questione, se avesse avuto tempo disponibile. Credo che questo tempo gli sia mancato, perchè, ch'io mi sappia, il Rajna non ha più trattato quest'argomento; ed io me ne dolgo, per me e per gli studiosi di Dante: del resto, non so se avrei cambiato opinione, anche per le dotte e acute investigazioni sue: tanto sono convinto che l'unica

---

[1] Cfr. la sua recens. in *Bullettino della soc. dant.* [illegible]

[2] Tommaseo, *Sin.*, 1978.

interpetrazione vera del v. 117 del canto XII del Paradiso è la mia.

E per finir di convincere anche il lettore, mi permetto fargli alcune domande. Tanto il Tommaseo quanto il Moschetti parlano di sforzo nel camminare a ritroso che attribuiscono ai Francescani: e giustamente, perchè l'andare de' gamberi è un andare sforzato per l'uomo. Ora io domando: che necessità avevano essi di condannarsi a questo sforzo, quando potevano *volgere le spalle* alle orme del lor fondatore, e tornarsene indietro con la loro normale andatura? poichè, quando non ci garba più seguire una guida, che è più naturale, allontanarcene, camminando a modo dei gamberi, o fare un bel *dietro-front*, e tornarcene indietro, come appunto fece colui « che pria volse le spalle al suo fattore »? Come si può sostenere che i Francescani abbandonano le orme di San Francesco camminando a ritroso, se nel verso che precede è detto esplicitamente che *son volti*? e *tanto volti*, che più non si potrebbe; *tanto volti*, che rivolgono il *dinanzi* al *di dietro!*

IV.

Ed ora veniamo, come di solito, alle obiezioni del Ronchetti.[1]

Il Ronchetti non solo dubita che *gitta* possa interpetrarsi per *rivolge*, ma dubita pure che « *quel di retro* possa mentalmente supplirsi con tutto quell'inciso così lungo; oltrechè si perderebbe la corrispondenza tra *quel dinanzi*, che è il davanti della persona, e *quel di retro*, che non sarebbe più, come parrebbe dover essere, il di dietro della persona, bensì il luogo a cui il dietro della persona è rivolto ». In quanto al *gitta* per *rivolge*, che non finisce di persuadere il Ronchetti, non ho altri argomenti da aggiungere a quelli esposti innanzi: posso ricordar solo che quando si tratta di luoghi danteschi, rimasti controversi fino a' nostri giorni, bisogna sempre, sia pure nella più felice dell'interpetrazioni, esser preparati a qualche cosa di difficile o d'insolito: senza di questo non sarebbero arrivati, ancora in veste d'enigmi, sino a noi: ma quando questo qualcosa di difficile o d'insolito si giustifica, sia pure mediocremente (ed io credo d'aver giustificato più che mediocremente il senso di *rivolgere* dato a *gittare*), bisogna

[1] In *Giornale dantesco* II 1895 pag. 159-160.

accontentarsi: col tempo ci si *finisce di persuadere*. A quanti non riuscì ostica, la prima volta che la lessero, a proposito del v. 10° del canto IV del *Purgatorio*, la frase *ascoltare il tempo*? oggi, molti ci han fatto l'orecchio, e ritengono che essa si giustifichi più che abbastanza. In quanto all'inciso, col quale io supplisco all'ellissi contenuta in *a quel di retro*, fo notare innanzi tutto che esso (*al luogo ove prima era rivolto il didietro*) non è poi così lungo, come sembra al Ronchetti: in secondo luogo, se, per dichiarar meglio la mia interpetrazione, io ho aggiunte poche parole, non per questo esse sono necessarie: *il di retro*, senz'altro, vale tanto la parte posteriore d'una persona, quanto il luogo a cui questa parte posteriore è rivolta: anche oggi non si dice *guarda alle tue spalle*, per *guarda al luogo ove son rivolte le tue spalle*? Col che non si perde la corrispondenza tra *quel dinanzi* e *quel di retro*: tutt'al più, s'attenua un poco; ma la lingua poetica (l'ho già fatto notare altrove al Ronchetti) non è matematica: qui poi posso anche ricordargli i due seguenti versi dello stesso Dante, che pure han sì stretta parentela con quello su cui discutiamo: «là v'era il petto la coda rivolse» (*Inf.*, XVII, 103), e «le poppe volgerà u' son le prore» (*Parad.*, XXVII, 146); ove la corrispondenza è appunto tra la parte posteriore di Gerione e delle navi (la coda e le poppe) e il luogo a cui il di dietro dell'uno e dell'altre era rivolto.

XLII.

IL "VEDERE" DI SALOMONE

Par., XIII, 103-109

I.*

Siamo, con Dante, nel cielo del sole. San Tommaso, uno de' dodici beati, che, intorno a Beatrice e al poeta, formano la prima delle due corone, addita a Dante, uno per uno, i suoi compagni di letizia: del quinto, che è Salomone, così s'esprime:

> ... l'alta mente, u' sì profondo
> Saper fu messo, che, se il vero è vero,
> A veder tanto non surse il secondo.[1]

Ma intorno a quest'ultime parole, « non surse il secondo », il santo dottore prevede subito un dubbio di Dante:[2] Adamo e Cristo non ebbero essi tanta sapienza quanta può averne umana natura?[3] Or « qui è d'uopo che ben si distingua », dice San Tommaso:[4] in Salomone l'uomo va distinto dal re: come uomo, ei fu meno sapiente di Cristo e di Adamo; ma come re, non ebbe pari in sapienza; e conclude:

> 103 Onde, se quel ch'io dissi e questo note,
> Regal prudenza è quel vedere impari,
> In che lo stral di mia intenzion percuote:
> 106 E se al *surse* drizzi gli occhi chiari,
> Vedrai aver solamente rispetto
> Ai regi, che son molti, e i buon son rari.

* Pubblicato nella *Bibl. delle scuole class. it.*, anno II, [illegible]

[1] *Par.*, X, vv. 112-114.

[2] *Id.*, XI, vv. 25-27.

[3] *Id.*, XIII, vv. 37-48.

[4] È chiaro, checchè ne pensino molti [illegible] (V. Scartazzini, *Commento al canto XI del Par.* [illegible]) questa distinzione va riferita esclusivamente [illegible]

Così, dopo il Lombardi, lessero i più questi versi; interpetrarono cioè l'*impari* come aggettivo, e accentarono la *e* del v. 104, pigliandola per verbō. Prima del Lombardi, invece, s'era letto:

103 Onde se quel ch'io dissi e questo note,
Regal prudenza e quel vedere impari,
In che lo stral di mia intenzion percuote.

Vale a dire s'era intesa la *e* del v. 104 per copula, e, in conseguenza, l'*impari* per un tempo del verbo *imparare*.

Per quanto accettata da' più, la lezione del Lombardi non può esser la vera: oltre che, come nota lo Scartazzini,[1] bisognerebbe «aggiungere un verbo (*conoscerai*), che manca nel testo»; oltre che «è un canone di critica che la lezione più difficile è da preferirsi alla più facile»;[2] un'altra ragione mi persuade a rifiutar la lezione del Lombardi: la *regal prudenza* è bensì *quel vedere senza pari*, a cui accennava, sin da principio, San Tommaso; ma qui l'ordine logico vuole che l'una sia distinta dall'altro. San Tommaso ha parlato due volte di Salomone: or la *regal prudenza* corrisponde a ciò che n'ha detto la seconda volta, e precisamente ne' vv. 94-102 del canto XIII; mentre il *vedere impari* corrisponde a ciò che n'ha detto la prima, ne' vv. 112-114 del canto X. Ma questa ragione s'intenderà e s'apprezzerà meglio quando io esporrò quella che a me sembra la vera lezione.

Parimenti non mi par la vera la lezione anteriore al Lombardi: quell'*impari* del v. 104 è certissimamente un aggettivo; e bisogna esser ciechi, per non vedere in esso il *senza pare* del v. 88 dello stesso canto XIII.[3] Taccio della frase, *imparare regal pru-*

dubbio che San Tommaso dichiara, appunto distinguendo (canto XIII, vv. 37-120). E si noti la conclusione del discorso: «Con questa *distinzion* prendi il mio detto» (v. 109); e «quegli è tra gli stolti bene abbasso, che *senza* distinzione afferma o nega» (vv. 115 e 116).

[1] *Commento al canto XIII del Par.*, Nota 104.

[2] [Che questo canone di critica abbia ad accettarsi con tutte quelle riserve che i singoli casi possono imporre, è naturale: onde lo Scartazzini ed io, che naturalmente lo accettiamo con queste riserve, non abbiam fatto di ciò esplicita dichiarazione. È dunque al tutto fuor di luogo il *casus belli*, che di questa spiegabilissima omissione fa il Calagrosso, a pagg. 73-76 de' suoi *Studj di letteratura italiana* (Verona, Tedeschi e F. edit., 1892).]

[3] Al Beccaria (*Di alcuni luoghi difficili e controversi della D. C.*, Savona, Bertolotti, 1889, pag. 215), il quale sostiene che il vero valore dell'aggettivo *impari* «è *non pari* o *che non è pari*; per modo che lungi dall'adoprarsi in senso di lode, come esigerebbe qui il contesto, suona anzi biasimo, e si applica a chi è deficiente ed inetto»; risponderò con le sue

denza ecc., tutt'altro che propria a significare il concetto (indisputabile per qualunque lezione), che *quel vedere senza pari*, attribuito da San Tommaso a Salomone, era *prudenza di re*.

Restano altre due lezioni; l'una è del Dionisi, che leggeva:

> Regal prudenza quel vedere impari

vale a dire, sopprimeva la *e* del v. 104, e interpetrava: « impari quel vedere non esser altro che prudenza regale »: l'altra è dello Scartazzini, che, sopprimendo la stessa *e*, propone di leggere:

> Onde, se ciò ch'io dissi e questo note
> Regal prudenza quel vedere impari,
> In che lo stral di mia intenzion percuote

A parte che lo stesso Dionisi rifiutò la propria lezione, non appena conobbe quella del Lombardi; a parte che lo stesso Scartazzini non accetta la propria nel suo testo; tutt'e due queste lezioni sopprimono la *e* del v. 104; la quale *e*, a confessione dello stesso Scartazzini, si trova nella maggior parte de' codici e dell'antiche edizioni; onde il sopprimerla non è secondo i canoni di una sana critica. Per la lezione del Dionisi poi, c'è anche l'*impari*, fatto verbo; il che, come ho detto innanzi, non è ammissibile.

Dunque, delle quattro lezioni accennate, nessuna, a mio parere, è senza difficoltà; vediamo ora se si può escogitarne una quinta, che, oltre ad eliminare le difficoltà di queste quattro, abbia pure in suo favore qualch'altra ragione, come a dire di periodare, di stile dantesco, o che so io.

Ho detto che la *e* del v. 104 non si può impunemente omettere; ed io la conserverò nella mia lezione; aggiungendo, che le lascerò il valore di copula, che ha nella maggior parte de' codici e dell'antiche edizioni: gli uni e l'altre, infatti, come acutamente osserva lo Scartazzini, hanno *et*, o il solito segno &, invece della sola *e*. Ho detto pure che *impari* non può essere verbo, ma deve assolutamente essere aggettivo; e come tale resterà nella lezione che sono per proporre. Se non che la terzina che esaminiamo, con la *e* copula, con l'*impari* aggettivo, e col punto a *percuote*, non darebbe senso plausibile: bisognerà quindi al punto sostituire una virgola, in modo che la proposizione principale sia questa: « vedrai

stesse parole, *op. cit.*, pag. 52, a proposito di [illegible]
chi opponesse che di tal parola non occorre esempio [illegible]
si potrebbe rispondere che più altre occorrono in D[illegible]
hanno che autorità di Dante ecc. [illegible].

aver solamente rispetto ecc. »: col che, ogni difficoltà sparisce. Ecco la mia lezione:

103 Onde se ciò ch'io dissi a queste note,
Regal prudenza e quel vedere impari,
In che lo stral di mia intenzion percuote,
106 E se al *surse* drizzi gli occhi chiari,
Vedrai aver solamente rispetto
Ai regi, che son molti, e i buon son rari.

Secondo questa lezione, i vv. 104 e 105 diventano una spiegazione del v. 103: San Tommaso dice: « se tu noti *ciò ch'io dissi* prima (cioè *quel vedere impari*, quel vedere che non ebbe il secondo, di cui al v. 114 del canto X), e *questo*, che ho detto or ora (cioè la *regal prudenza*, il senno chiesto da Salomone per esser re sufficiente, di che a' vv. 94-102 del canto XIII), e se inoltre badi bene al senso del verbo *surse*, vedrai ecc. ecc. ». E così, con una semplice variante di punteggiatura, non solo s'eliminano tutte le difficoltà dell'altre lezioni, ma si ha di più un periodo perfettamente dantesco, non che quella precisione, quella simmetria di parti, che ogni dantista riconosce come non ultimi tra i caratteri del *bello stile* di Dante.

E basta; chè veramente quest'è il caso dell'uovo di Colombo.

II.

Questa mia variante di punteggiatura fu confutata subito dal Colagrosso;[1] il che mi porse l'occasione a tornare sull'argomento[2] con lo scritto che segue.

Non entrerò qui in discussione, punto per punto, col prof. Colagrosso; e la ragione è evidente: non si può scrivere su sei versi di Dante un volume: m'occuperò dunque della sua ultima obbiezione soltanto, e non per altro, che per fare ammenda d'un'omissione, nella quale m'accorgo d'essere incorso, esponendo, la mia variante.

Io proposi di legger quei versi così:

103 Onde se ciò ch'io dissi e questo note,
Regal prudenza è quel vedere impari,
In che lo stral di mia intenzion percuote.

[1] Nella *Bibl. delle scuole class. it.*, anno II, 1890, pagg. 86-88.
[2] *Periodico cit.*, anno [illegible], pagg. 153-154.

106 E se al *surse* drizzi gli occhi chiari,
Vedrai aver solamente rispetto
Ai regi, che son molti, e i buon son rari

Con questa semplice variante di punteggiatura, parve a me, che non solo s'eliminassero tutte le difficoltà dell'altre lezioni, ma s'avesse di più un periodo perfettamente dantesco, non che quella precisione, quella simmetria di parti, che ogni dantista riconosce come non ultimi tra i caratteri del *bello stile* di Dante: invece il prof. Colagrosso è d'avviso, che, non solo non s'avrebbe tutto questo, ma non s'avrebbe nemmeno un buon periodo: perchè la proposizione principale (*vedrai aver* ecc.), che dovrebbe riferirsi a tutte e due le proposizioni condizionali, che precedono, col fatto si riferirebbe ad una sola, alla seconda. Or ciò sarebbe vero, se proprio il soggetto della proposizione oggettiva (*aver rispetto* ecc.) fosse il *surse*, come pare al prof. Colagrosso, che segue in ciò il Fraticelli e lo Scartazzini: invece il soggetto di quella proposizione è *il mio detto*, forse non difficile a sottintendersi anche per il solo processo del ragionamento; ma tanto meno difficile, in quanto Dante lo esprime come oggetto, nel primo verso (109) della terzina seguente:

Con questa distinzion prendi il mio detto

Questo verso è strettamente legato alle due terzine, che lo precedono; sicchè è come se Dante avesse scritto: se noti quel che ho detto prima e questo che ho detto ora, e se inoltre badi bene al senso del verbo *surse*, vedrai che il mio detto si riferisce ai re, che son molti, mentre i re buoni son rari: prendilo dunque con questa distinzione ecc. Facendo *il mio detto* soggetto di quella proposizione, San Tommaso richiama tutta la frase *non surse il secondo;* e quindi ha ragione di dire che *essa* ha rispetto ai re, che son molti, mentre i re buoni son pochi: invece, se il soggetto fosse il *surse*, potrebbe, a rigor di logica, dedur da *esso*, che ha rispetto ai re, ma del piccol numero de' re buoni non potrebbe toccare. Quanto poi a questo costrutto, per il quale si tace il soggetto in una proposizione, perchè espresso, come oggetto, in un'altra che segue, eccone, e dello stesso Dante (*Par.*, X, 67-69), un altro esempio:

Così cinger la figlia di Latona
Vedem talvolta, quando l'aere è pregno,
Sì, che ritenga il fil che fa la zona.

Evidentemente, *il filo che fa la zona*, mentre è oggetto della proposizione consecutiva *sì che ritenga* ecc., è, nel tempo stesso,

anche soggetto della proposizione oggettiva *cinger la figlia di Latona*: eppure (pare impossibile!) nessuno de' commentatori, ch'io mi sappia, lo avvertì; e qualcuno pensò perfino che quel *cingere* stesse per *essere cinta* (Cesari, Andreoli); onde tutte le interpetrazioni letterali, che si danno di questi tre versi, sono inesatte: il senso letterale preciso è il seguente: Così vediamo talvolta il filo di luce che fa la zona (l'alone) cinger la luna, quando l'aria è sì pregna di vapori, che *lo* ritenga.[1] Come si vede, questo del canto X del *Par.*, è un esempio perfettamente identico a quello, ch'esaminiamo, del canto XIII: perfino il verbo, che regge la proposizione oggettiva, è lo stesso (*vedere*); e quanto al punto del v. 108 del canto XIII, esso non è d'alcuna importanza, sì perchè anche dell'opportunità di quel punto si potrebbe forse dubitare, sì perchè non sono le virgole e i punti, che formano la propria divisione del pensiero: forse, quello, in che veramente differiscono, è l'influenza della rima, che nell'esempio del canto X mi pare men manifesta che nel canto XIII: in questo, senza dubbio dovett'esser la rima che indusse Dante a serbare per la terzina seguente *il mio detto*. Infine, che non il *surse* soltanto, ma tutta la frase *non surse il secondo*, cioè *il mio detto*, dovesse sottintendersi come soggetto della proposizione *aver rispetto* ecc., lo intravide anche il Lombardi, che al *surse* del v. 106 appose questa nota (non tanto strana, quanto parve allo Scartazzini): « una parola per tutta la sentenza, invece di *al detto mio* »: e forse anche il Biagioli, il Costa, il Cesari, il Tommaseo, il Bianchi, l'Andreoli (e chi sa quant' altri) si accorsero che su quel soggetto sottinteso c'era da dubitare; e per questo schivarono d'esprimerlo ne' loro Commenti. Ma non tocca a me rimproverarli: anch'io, seguendo, senza avvedermene, il loro esempio, ne tacqui nell'altro mio scritto; onde ringrazio il prof. Colagrosso d'avermi fornita l'occasione e fatta sentire l'opportunità d'*ammendare il difetto*.

Dopo di che, debbo ancor dimostrare, che il periodo, contenuto, secondo la mia lezione, in quelle due terzine, è eccellente? Si vuole l'unità? ma ognuno vede quale stretto legame unisca tra loro le parti di quel periodo; così che la lettura scorre rapida, senza intoppo sino alla fine. Si vuole la forza? ma il periodo contiene un *climax* efficacissimo: poichè San Tommaso, dopo aver ricordato a Dante il primo e il secondo suo discorso, vuol che ripensi, prima della conclusione, al valore etimologico del *surse*:

[1] [illegible]

argomento quest'ultimo, che, come mi ricorda il prof. Colagrosso, doveva, a uno scolastico, parer di somma importanza. Nè la precisione, nè la simmetria delle parti fanno difetto. Nella prima proposizione condizionale, San Tommaso richiama il primo e il secondo suo discorso; indi tutti e due li compendia perfettamente nei due versi che seguono: nella seconda proposizione condizionale, richiama l'attenzione di Dante sul valore etimologico del verbo *surse*; e da tutte queste cose poi, niuna esclusa, trae rigorosamente logica e precisa la conclusione finale. E che differenza tra questa, che discende da tutt'e quattro i versi 103-106, e la conclusione, che, secondo la lezione del Lombardi, difesa dal Colagrosso, discenderebbe soltanto dal v. 103! l'una è piena e sicura, non ammette replica, non ha più bisogno di nulla: l' altra sarebbe monca e malferma, onde le occorrerebbe il « rincalzo desunto dal significato della parola *surse* »; dato, non concesso (come ho accennato di sopra), che del semplice *surse* si potesse dire, che esso ha rispetto ai re, che son molti, mentre i re buoni son pochi. Inoltre il periodo è bellamente simmetrico: egual brevità, identica collocazione nelle due proposizioni condizionali: tutte e due seguite ciascuna da un altro membro; e anche questi, tutti e due d'eguale lunghezza: l'occhio stesso rimarrebbe appagato di questa simmetria, se simmetria di periodo, in poesia specialmente, non fosse sopra tutto armonia, ch' è quistione d' orecchio. Quello poi, ch' è un pregio nel periodo risultante dalla mia lezione, è un difetto nella lezione difesa dal prof. Colagrosso:

> [illegible]
> [illegible]
> [illegible]
> [illegible]
> [illegible]
> [illegible]

Chi non sente l'uniformità in questi due periodi?

Infine, se ne' v. 103-108, quali io proposi di leggerli, c'è una forma complessa di periodo, ma non a scapito della spigliata andatura; un fare largo, ma non disgiunto da sobrietà; una dignità, senza pompe rettoriche; un tono oratorio, adattatissimo alla perorazione d'un santo dottore, « sì che dal fatto il dir non è diverso »; se c' è tutto questo, oltre l'unità, la forza, la precisione, la simmetria, l'egregio prof. Colagrosso vorrà riconoscere, che quel periodo è davvero un periodo perfettamente dantesco.

Ma anche tutte queste dimostrazioni io le tacqui nel mio primo

scritto: se feci male, ed ecco che n' ho fatto ammenda; se feci bene, l'averle aggiunte non è tutta colpa mia.

III.

Il Colagrosso, dopo due anni, replicò;[1] ma poichè l' « uomo buono candido »[2] non riuscì, nella sua replica, a nascondere una certa stizza, e diè in espressioni non perfettamente corrette (questa, per esempio: « il dott. Filomusi Guelfi pare che voglia prendersi gioco del suo lettore »; e quest'altra: « il dott. Filomusi Guelfi vuol veramente burlarsi del suo lettore »), o di tono un po' troppo pontificale (« il nostro critico ha torto », per esempio); io non credetti ripigliar la polemica; e questa finì, lasciando forse nel Colagrosso la persuasione di avermi vinto e convinto. Oggi però, dopo sedici anni, con animo più pacato, tanto in me che scrivo, quanto nel Colagrosso, che probabilmente leggerà, credo di poter riprendere la discussione, senza il doppio pericolo, che altri possa accusarmi di voler la polemica per far chiasso, e ch' io possa trasgredire quelle leggi del discutere con urbanità, che, nelle botte e risposte, spesso si dimenticano.

Alla mia affermazione, che soggetto della proposizione *aver rispetto ecc.* fosse, non il *surse*, ma *il mio detto*, il Colagrosso oppose: « è possibile che San Tommaso nella conchiusione d'un lungo ragionamento, proprio quando occorrevagli far quasi direi brillare davanti alla mente di Dante il soggetto della questione, lo taccia »? Veramente, anch' io scrissi che *lo tace*, però aggiungendo subito: « perchè espresso come oggetto in un'altra proposizione »: il Colagrosso, nulla aggiungendo, meglio avrebbe scritto *lo posponga*. Sia comunque, è un debole argomento questo: Dante avrebbe dovuto fare così e non così. Ma chi lo dice? può un critico arrogarsi la autorità di sentenziare, in questioni d'arte, che Dante avrebbe fatto uno sproposito scrivendo in un modo, piuttosto che in un altro? E dato pure, non concesso, che a posporre *il mio detto* abbia fatto men bene che se l'avesse collocato qualche verso prima, o che anche Omero non sonnecchiò qualche volta? Del resto, che su quella posposizione del soggetto, *il mio detto*, qualche cosa si potesse pur

[1] Nei suoi *Studii di Letteratura cit.*, pagg. 82-85.

[2] Con questa e con altre lodi il D'Ovidio dedica al Colagrosso i suoi *Nuovi studii danteschi*, Milano, Hoepli, 1907.

trovare a ridire, anch' io lo avevo implicitamente riconosciuto, accennando a una certa influenza della rima. Ma il Colagrosso la nega ricisamente, opponendo che Dante poteva benissimo scrivere « vedrai mio detto aver solo rispetto », oppure « vedrai mio detto aver solo riguardo ». In quanto alla prima variante, il Colagrosso stesso nota che ci sarebbe il rimalmezzo; quindi è senz' altro da scartare: in quanto alla seconda, la frase *aver riguardo*, per *aver rispetto*, *riferirsi*, è dantesca? Ad ogni modo, non bisogna intendere l'influenza della rima in Dante, come s' intenderebbe per un poetucolo qualsiasi: e come debba intendersi, lo Zingarelli e lo Gnoli l' han dimostrato egregiamente.

Il Colagrosso negò pure la simmetria delle parti, che io riscontro nelle due terzine, secondo la lezione da me proposta: negò l'egual brevità nelle due proposizioni condizionali, affermando che « l'una si compone di una intera terzina, l'altra d'un verso solo »; e arrivò a dimandare quale fosse il membro d'egual lunghezza che vien dopo la seconda proposizione condizionale. Le due proposizioni condizionali son queste: 1ª « se ciò ch' io dissi e questo note »; 2ª « e se al *surse* drizzi gli occhi chiari ». Or non sono esse ugualmente brevi? E i due membri di periodo, che seguono queste due proposizioni, sono: 1° « regal prudenza e quel vedere impari, in che lo stral di mia intenzion percote »; 2° « vedrai aver solamente rispetto ai regi che son molti, e i buon son rari ». O non sono due membri di periodo egualmente lunghi, in quanto tutt'e due constano di due versi ciascuno?

Infine, il Colagrosso impugna anche l'opportunità dell'esempio (« così cinger la figlia di Latona » ecc.), da me citato, per dimostrare che non è nuovo in Dante questo costrutto, per il quale si tace il soggetto in una proposizione, perchè espresso come oggetto in altra che segue: nell'esempio, scrive il Colagrosso, le proposizioni sono intimamente legate; ne' versi di cui si discute bisogna come saltare un fosso, passare al periodo seguente. Il Colagrosso dà molta importanza al punto fermo, che tutte l'edizioni recano alla fine del v. 108; « perchè la nuova terzina si distacca dalle precedenti, per dar subito appiglio ad alcune notevoli osservazioni sulla necessità di andare a rilento nell' affermare o negare ». Ma forse il Colagrosso, quando scriveva quest'obiezione, non aveva innanzi a sè il testo: la terzina che contiene il concetto a cui egli si riferisce, non è quella che segue le due da me prese ad esaminare, ma l'altra che vien dopo: quella che segue i vv. 103-108 è strettissimamente legata ad essi, tanto che *il mio detto*, di cui principalmente si parla ne' citati versi, oltre ad esser l' oggetto

del primo verso della detta terzina, è anche il soggetto del secondo e del terzo. E che il Colagrosso non avesse presente, mentre scriveva, il testo di Dante, m' è confermato anche da quest' altra osservazione: « Se poi il dott. Filomusi Guelfi cercasse di sbarazzarsi anche di questo secondo punto fermo, come ha creduto di fare dell'altro » (veramente io scrissi solo che dell' opportunità di quel punto fermo si poteva forse dubitare), « avrebbe una curiosa infilzata di terzine, che lo porrebbe in un serio impiccio, nel caso che egli s' inducesse a dimostrarlo un periodo perfettamente dantesco ». A chi mai poteva venire in mente di sopprimere il punto fermo alla fine del verso 111? Gli è che il Colagrosso, ripeto, ha saltati a pie' pari i vv. 109-111, ed è passato ai seguenti, che veramente son tutti legati fra loro, sino al 120° compreso; e veramente, se tutti si unissero, in un sol periodo, con i vv. 103-108, « si avrebbe come una marcia forzata, da cui », non tanto il pensiero del poeta, come scrive il Colagrosso, quanto il lettore « verrebbe fuori stanco, spossato ».

Concludendo, la replica del Colagrosso appare manifestamente scritta in fretta e senza quella serenità che per certe discussioni è indispensabile, e che ben poteva pretendersi, dopo due anni da che la polemica taceva: la mancanza di serenità appare dalle frasi citate in principio di questo terzo mio scritto sul *vedere di Salomone*; la fretta, oltre che dal non avere attentamente esaminati i membri del periodo in discussione, e oltre che dall' aver dimenticata una terzina, la fretta vien dimostrata anche da certe frasi, che, per essere scritte da un professore d' università (pareggiato allora; oggi, certamente ordinario) lasciano alquanto a desiderare: il Colagrosso, per citarne una, a proposito dell' esempio dell' alone e dei versi sul vedere di Salomone, scrive: « da una parte le proposizioni sono intimamente legate ecc.; dall' altra bisogna passare al periodo seguente »: non pare che quelle frasi avverbiali, *da una parte e dall' altra*, per *qui* e *là*, non facciano al caso? e scrive pure: « il fenomeno dell' alone è notissimo al lettore, come per contrario non gli son note le conclusioni logiche di San Tommaso »: curioso quell'accozzo del *come* con la frase avverbiale avversativa *per contrario!* Ma già sento qualche lettore gridarmi: o voi badate a queste minuzie? Certo: se han potuto badarci i più grandi scrittori, da Dante al Manzoni, posso bene badarci anch' io.

XLIII.

IL MERITO DEL CANTO DI DAVIDE

Dice l'aquila a Dante, nel cielo di Giove (*Parad.*, XX, 37-42):

> Colui che luce in mezzo per pupilla
> fu il cantor dello Spirito Santo
> che l'arca traslatò di villa in villa
> ora conosce il merto del suo canto
> in quanto effetto fu del suo consiglio
> per lo remunerar, ch'è altrettanto.

Alcuni leggono al v. 41 *affetto*, invece d'*effetto*, e interpetrano: quanto fu amato dallo Spirito Santo, suo consigliere; cioè dallo Spirito Santo che quel canto gl'ispirò. Oltre quello che da altri è stato già notato, cioè, che manca alla lezione *affetto* ogni autorità di codici; come si legherebbe il v. 41 col verso che precede? Sarebbe esso una dichiarazione del v. 40? no, certamente; dunque occorrerebbe, per lo meno, un'*e* in capo al v. 41: ora conosce il merto del suo canto, *e* in quanto affetto fu del suo consiglio. Ma anche con questa aggiunta, mancherebbe sempre quella simmetria di costrutti e quella scorrevolezza che un buon periodo richiede: Dante avrebbe dovuto scrivere: ora conosce quanto merito ha il suo canto, e in quanto affetto fu del suo consigliere. La lezione *affetto*, dunque, e l'interpretazione che se ne cava sono senz'altro da rigettare.

L'interpetrazione comune è: ora conosce il merito del suo canto, in quanto fu effetto del suo proprio volere; e qualcuno aggiunge: poichè, in quanto fu effetto dello Spirito Santo, esso non fu merito, ma grazia. Innanzi tutto mi sbrigherò dall'aggiunta: non solo essa è, puramente e semplicemente, un'aggiunta de' commentatori; non solo essa non contiene un concetto così facile a sot-

tintendersi che Dante si potesse dispensar dall'esprimerlo; ma contiene un concetto non esatto, dal punto di vista teologico. Come? la grazia non è meritoria? Ma Dante stesso c'insegna (*Par.*, XXIX, 64-66) «che ricever la grazia è meritorio, secondo che l'affetto gli è aperto»;[1] e San Tommaso,[2] che l'animo dell'uomo non è mosso dallo Spirito Santo, se a lui in certo modo non s'unisce; il che avviene specialmente mercè la fede, la speranza e la carità. Ma veniamo all'interpetrazione. Se poco innanzi (v. 38) Davide è detto *il cantor dello Spirito Santo*, si verrebbe ad attenuare, e molto inopportunamente, il valore di quest'espressione, parlando, subito dopo, del merito proprio di Davide. Chiamando Davide *il cantor dello Spirito Santo*, Dante intendeva dar tutto il merito de' *Salmi* allo Spirito Santo che ne fu l'ispiratore; allo stesso modo che, per Giustiniano (*Par.*, VI, 11-12, 23-24), attribuì, senz'altro, al *voler del primo amore*, alla *grazia* il riordinamento delle leggi, nessuna parte di merito lasciando all'imperatore romano. Non già che così in Davide come in Giustiniano ei potesse non riconoscere il merito d'aver entrambi aperto l'affetto a ricever la grazia: gli è che di Giustiniano parla Giustiniano stesso; e l'umiltà che traspare da tutto il suo discorso è ben degna della sfera di Mercurio, ove appaiono a Dante le anime, in cui rifulse il timor di Dio, il dono dello Spirito Santo che s'oppone alla superbia; di Davide parla l'aquila, la voce collettiva de' beati della sfera di Giove (*Par.*, XIX, 11-12): sonava «nella voce ed *io* e *mio*, quand'era nel concetto *noi* e nostro»; vale a dire, era come se Davide stesso di sè stesso parlasse: ora i beati han tutte le perfezioni, non esclusa certamente l'umiltà; sarebbe stato dunque disdicevole che Davide stesso avesse attenuato il valore della sua prima modesta espressione, *il cantor dello Spirito Santo*, mettendo innanzi, subito dopo, quella parte di merito che a lui Davide spettava per il *suo canto*. Tanto più poi, che il *Salmista* era stato *umile* anche in terra (*Purg.*, X, 65)![3] «Humilitas est, si nil quis sibi arroget, et inferiorem se aestimet».[4]

[1] Preferisco la lezione *gli è* all'altra *le è*: riferendo *gli* a *ricever la grazia*: non alla *grazia*, come i più: nè, come alcuni, agli angeli buoni, prendendo *gli* per *a loro*.

[2] *Summae theol.*, I, II, 68, 1°.

[3] Anche altrove, del resto, parlando per conto proprio, Dante scrive: «cum Spiritus, Patri et filio coeternus, dicat per os David». *De Mon.*, III, 1°.

[4] Ambrogio, nel *lib. degli Ufficii*, cit. dal PASSAVANTI (*Trattato della Umiltà*, I); e il Passavanti stesso, nel *trattato della vanagloria*, V, riferisce queste frasi di San Bernardo: «se hai grazia di parlar bene la sana dot-

Sicchè anche l'interpetrazione dei più è ben lungi dall'appagare. Forse i commentatori s'indussero ad accontentarsene, perchè la parola *consiglio* ricorre nel canto precedente (*Par.*, XIX, 95-96), col senso di *volontà:*

> la benedetta imagine, che l'ali
> movea sospinta da tanti consigli:

ma non è ragione sufficiente a farci rifiutare, per il v. 41° del canto XX, il senso di *consigliere* (*Purg.*, XIII, 75); chè di parole usate, a breve distanza tra loro, con senso diverso, certo non scarseggiano esempii nel Poema. Inoltre, i commentatori non ricordarono che la frase avverbiale *in quanto* (o, ch'è tutt'uno, *in quanto che*) non ha quel solo senso restrittivo di *per quella parte che si riferisce a*; ma ha pure un senso più largo, di *poichè*, così in Dante stesso, come nell'uso moderno. Al v. 28 del canto XXVI del *Par.*,

> il bene, in quanto ben, come s'intende,

la frase avverbiale *in quanto* non può avere altro significato, che questo: *appunto perchè*; e il Rigutini e il Fanfani, nel lor *Vocabolario della lingua parlata*, scrivono: « *In quanto che* rende ragione, e vale *poichè*, *perocchè* ecc. Glielo dissi in quanto che ero in dovere di dirglielo ». Accettando dunque dalla prima interpetrazione il senso di *consigliere* dato a *consiglio*, e interpetrando la frase avverbiale *in quanto* per *poichè*, io interpetro così l'intera terzina: Poichè il suo canto fu effetto del suo consigliere, cioè dello Spirito Santo; ora, per il premio adeguato che ne riceve, Davide ne conosce il merito. In altre parole, e supplendo alla meravigliosa concisione dantesca: poichè il suo canto fu effetto del consiglio dello Spirito Santo, e il dono del consiglio, nella scala ascendente dei doni, non ha, al di sopra di sè, che quel dell'intelletto e quel della sapienza, sicchè è uno de' più alti doni; il merito di esso canto gli è dimostrato ora dal premio che ne riceve, commensurato all'alto grado che il consiglio ha nella scala de' doni; gli è dimostrato cioè dal suo grado di beatitudine, che è uno de' più alti; perchè Davide appare a Dante nella sfera di Giove, che non

---

trina, non dimenticare quello che la verità dice: Non siete voi che parlate, ma lo Spirito Santo. . . Se la gloria, o favor di loda, per qualunque bene che tu hai, attribuisci a te, non riferendola a Dio, per certo tu se' furo e ladro. Al datore d'ogni bene adunque si vuole ogni [illegible] attribuire: onde San Paolo dice: *soli Deo honor et gloria* [illegible]. E [illegible] per [illegible] uomini, in vita: a maggior ragione, dunque, per l'anime beate, in Paradiso.

ha al di sopra di sè che la sfera di Mercurio e quella delle stelle fisse;[1] e nell'aquila forma la pupilla, la parte più nobile d'ogni organismo vivente, in generale, e dell'aquila in ispecie, perchè « vede e pate il sole ». Qualcuno dirà: o tutto questo bisogna aggiungere? non bisogna; ma io ho creduto utile aggiunger tutto questo, per mettere in relazione la mia interpetrazione con la struttura morale del Paradiso, quale io la intendo: prescindendo dalla quale, la interpetrazione ch'io propongo rimarrebbe, sì, ma perderebbe molto della sua chiarezza, e quindi del suo valore. Poiché potrò ingannarmi, ma mi pare che concilii assai bene le ragioni teologiche e le poetiche; in quanto che Davide, ascrivendo allo Spirito Santo tutto il merito dell'opera sua, e trascurando quella parte di merito ch'è sua propria, d'aver cioè aperto l'affetto a ricevere il dono del consiglio, è in perfetta coerenza col carattere di tutti i beati in generale, e « dell'umile Salmista » in particolare.

[1] Parlo delle sole sfere, nelle quali l'apparir delle anime beate è segno della lor maggiore o minore beatitudine; non parlo del primo mobile, ove appaiono gli angeli; nè dell'Empireo, sede comune e reale dell'anime beate, degli angeli e della divinità.

XLIV.

"COPERTO" O "GOPERTI"?*

(*Par.*, XXIII, 79-81)

* Pubblicato nella *Bibl. delle scuole class. it.*, anno V (1892-93), pagine 185-186.

Il prof. Ghignoni sostiene[1] che al v. 81 del canto XXIII del *Par.*, debba leggersi *coperto*, e non *coperti*; appoggiandosi principalmente sull'autorità della maggior parte de' codici e dell'antiche edizioni:

> Come a raggio di sol, che puro mei
> Per fratta nube, già prato di fiori
> Vider *coperto* d'ombra gli occhi miei.

Io sono in ciò pienamente d'accordo col prof. Ghignoni; solo dissento alcun po' da lui nella costruzione de' versi citati. E poichè appunto da questa dipendono due non lievi obiezioni, mosse alla lezione *coperto*, credo non inutile tornare sull'argomento; fiducioso di non far cosa sgradita all'egregio professore, del quale, infine, non fo che rafforzare la giustissima opinione.

Il prof. Ghignoni costruisce: «Come gli occhi miei videro già prato di fiori coperto d'ombra (farsi) a raggio di sole che puro mei per fratta nube (senza veder tuttavia il sole)» ecc. Ed aggiunge: «l'alta gloria d'aver fatta la costruzione della terzina di Dante non è mia, ma dei più antichi commentatori... Ecco, per esempio, come costruisce Benvenuto Rambaldi: Cossi come a raggio di sole che puro mei per fracta nube, gli occhi miei vider prato di fiori già coperto d'ombra, e il Landino più esattamente ancora, se è possibile: Io vidi più turbe di splendori . i . molti, illuminati di raggi ardenti di su; cioè dalla parte superiore; cossi come già e miei occhi viddono un prato di fiori coperto d'ombra ai raggi del sole» ecc. Or a me pare, che non solo il Landino non costrui-

[1] Nel *periodico* cit., anno cit., pagg. 73-74.

sca più esattamente che Benvenuto; ma che costruisca, invece inesattamente; mentre benissimo costruisce l'Imolese. Il Landino riferisce il *già* a *videro*: or chi non vede la contradizione che ne nasce? Se quel prato era coperto d'ombra, come mai era al tempo stesso illuminato dal sole? Ciò fu giustamente notato anche dal Cesari: «ho letto in alcun codice, e da un cotale mantenuta per buona questa lezione: *Vider coperto d'ombra*, cioè il *prato*. Buono affè! Se il prato era coperto d'ombra, volle certo veder di bei fiori illuminati dall'ombra»: se non che il Cesari corre troppo, involgendo nella condanna di quel *cotale*, che forse, come il Landino, riferiva il *già* a *videro*, anche la condanna del codice, ov'egli lesse la lezione *coperto*. Parimenti, data la costruzione *già videro*, è giustissima l'obiezione dello Scartazzini: «Se quei beati che egli vedeva erano altrettanti splendori fatti fulgenti ecc., come mai poteva paragonarli a un prato coperto d'ombra?» Il Ghignoni, forse appunto per le obiezioni del Cesari e dello Scartazzini, aggiunge la parola *farsi*: ma questo *farsi* ei l'aggiunge di suo, e, mi scusi, un po' arbitrariamente; poichè nulla, nel testo dantesco, accenna a questo concetto. Dirò anzi, che, forse, questo *farsi* guasterebbe la similitudine di Dante: esso implicherebbe l'idea d'un mostrarsi progressivo, quasi lento, del prato; il che non corrisponderebbe alla realtà del fatto (come lo stesso prof. Ghignoni riconosce: «in un giorno nuvoloso, sui campi ricoperti d'ombra si può vedere *a un tratto* brillar la luce»); e annullerebbe una delle congruenze fra i due termini del paragone, la quale, se non è la principale, certo non è di così poca importanza, che possa passare inosservata. Dante era rimasto estatico a rimirar Beatrice; quando questa gli disse:

> Perchè la faccia mia sì t'innamora,
> Che tu non ti rivolgi al bel giardino,
> Che sotto i raggi di Cristo s'infiora?

Dante allora rivolse gli occhi in alto, e vide, d'un tratto, le turbe de' beati, illuminate dalla luce di Cristo. Or se d'un tratto gli apparvero i beati, parimenti dovè d'un tratto mostrarsi a' suoi occhi il prato illuminato dal sole, allo squarciarsi d'una nube.

Quella che spiana ogni difficoltà è la costruzione di Benvenuto: «a raggio di sole che puro mei per fracta nube gli occhi miei vider prato di fiori *già coperto d'ombra*»: col solo riferire il *già* a *coperto d'ombra*, non aggiungendo al testo neppure un monosillabo, essa risolve trionfalmente le obiezioni del Cesari, e dello Scartazzini. Risolve l'obiezioni del Cesari, poichè allo squarciarsi d'una nube, un prato *già coperto d'ombra* mostra davvero e con mera-

viglioso effetto i sui fiori; e risolve l'obiezione dello Scartazzini, poichè, non ad un *prato coperto d'ombra* si paragonano, nella similitudine dantesca, le *turbe di splendori*; sibbene ad un prato, che, *già coperto d'ombra*, sia, d'un tratto, illuminato dal sole.

Si dirà forse che il *già* è un po' lontanuccio dalle parole a cui Benvenuto lo riferisce; ed è vero: ma si sa che Dante è poco scrupoloso osservatore di quella regola, che prescrive di collocar le parole il più vicino che si può a quelle cui si riferiscono: questa regola riguarda specialmente i relativi e gli avverbii; e sì rispetto agli uni, come rispetto agli altri, Dante non si fa scrupolo di trasgredirla: in generale, egli fa assegnamento sull'acume del lettore; e dell'ambiguità, quando con un po' di studio possa risolversi, non si preoccupa molto. Trascurando gli esempii, in cui quest'ambiguità nasce da' relativi, ne citerò qualcuno in cui nasce dalla collocazione dell'avverbio;

> al suo voler piacermi
> Significava nel chiarar di fuore
> (*Par.*, IX, 14-15).

ove *di fuore* si riferisce a *significava*, e pure è collocato presso a *chiarire*;

> Chi per amor di cosa che non duri
> Eternalmente quell'amor si spoglia
> (*Par.*, XV, 11-12);

ove *eternalmente*, collocato più vicino al primo, che al secondo verbo, si riferisce al secondo (quantunque i più lo riferiscano al primo, senza accorgersi, che, in tal caso sarebbe superfluo, specialmente collocato dopo il verbo stesso; il che significherebbe metter in risalto l'idea espressa dall'avverbio);

> Nè mai quaggiù dove si monta e cala
> Naturalmente fu sì ratto moto
> (*Par.*, XXII, 103-105);

ove l'avverbio è tra *monta e cala* e *fu*; ma deve riferirsi a *monta e cala*, come ben interpetrano l'Imolese e il Buti; quantunque, anche qui, non manchino di quelli, che lo riferiscono a *fu*, dando uno de' soliti esempii di sbadataggine.

Analogamente, per tornare al *già*, avendo scritto *coperto*, Dante fece assegnamento sull'acume del lettore, sembrandogli che a questo non sarebbe sfuggita la contradizione notata dal Cesari, e che da tale contradizione ei sarebbe stato guidato a riunire il *già* a *coperto*. E infatti, la contradizione, che sorgerebbe riferendo il *già*

a *videro*, dovè apparire a copisti e commentatori; ma non tutti furono da essa indotti a fare un'esatta costruzione: la fecero i più de' copisti e degli antichi commentatori; onde nella maggior parte de' codici e delle antiche edizioni si trova la lezione *coperto*; ma non la fecero altri; e correggendo il *coperto* in *coperti*, riuscirono a farsi seguire ciecamente da quasi tutti gl' interpetri moderni.

Son minuzie, chi lo nega? ma mette conto d'***assottigliarsi*** anche intorno a queste minuzie, quando esse ci aprono la via a veder chiaro e pieno il concetto d'un sommo artista, come Dante.

XLV.

PERCHÈ O PER CHE ?*

(... XXIII ...)

Aggirandosi intorno a Maria, discesa col figlio dall'Empireo nel cielo delle stelle fisse, così canta l'arcangelo Gabriele:

103 Io sono amore angelico, che giro
L'alta letizia, che spira dal ventre,
Che fu albergo del nostro desiro;
106 E girerommi, Donna del ciel, mentre
Che seguirai tuo figlio e farai dia
Più la spera suprema, *perchè gli* entre.

Or chi lo crederebbe? il secondo emistichio del v. 108 è stato capace di dar molto da fare ai commentatori; e di ben venticinque, quanti, a questo proposito, ne cita, nel suo *Commento*, lo Scartazzini, nessuno è riuscito a darne un'interpetrazione sodisfacente. Incominciano dal dissentire sulla lezione; ma i più leggono *perchè gli*, dando a questo *gli* il valore di particella avverbiale (*vi*), e facendo *entre* seconda persona singolare del presente dell'indicativo: insomma, spiegano: farai più lucente la spera suprema, perchè tu vi entri. In primo luogo, mancherebbe la corrispondenza de' tempi; del che ben s'accorse il Buti, interpetrando: « perchè tu v'entrerai »; in secondo, la Vergine Maria sapeva benissimo, senza che altri glielo dicesse, che, per il suo rientrare nella *spera suprema*, questa se ne sarebbe fatta più risplendente: il dirglielo, e non pure presentando di scorcio l'idea (come sarebbe stato, per esempio, il dire: per il tuo rientrare); ma insistendovi e mettendola in risalto (*perchè gli entre*); il dirglielo a questo modo sarebbe stato nè più nè meno che una goffaggine. Sicchè, senza spenderci sù molte parole, l'interpetrazione de' più è per me indiscutibilmente da rifiutare. Parimenti mi sembra da rifiutare l'interpetrazione di quelli, che, ac-

cettando la lezione *perchè gli entre* e dando anch'essi a questo *gli* il valore di particella avverbiale, fanno *entre* seconda persona singolare del presente del congiuntivo, e interpetrano il *perchè* per *acciocchè*. Se Gabriele dicesse: i beati rimasti nella spera suprema la faranno più risplendente, acciocchè tu vi entri; questo lo capirei; ma non capisco che possa dire: tu stessa farai più risplendente la spera suprema, per rientrarvi. E così, rifiutate queste due interpetrazioni, ne segue, che bisogna rifiutar anche la lezione da cui si cavano (*perchè gli entre*, e la sua equivalente *perchè lì entre*), dalla quale non si caverebbero interpetrazioni diverse dalle due già esaminate.

Passiamo all'altra lezione, quella che conta meno seguaci, *perch'egli entre*. Con questa lezione, riferiscono l'*egli* a Cristo, fanno l'*entre* seconda persona singolare del presente del congiuntivo e dànno al *perchè* il valore di *sebbene* o d'*acciocchè*, interpetrando: « farai divina quella spera, quantunque ivi entri *a dimorare* tuo figlio »; oppure: « acciocchè Egli in essa dimori ». In quanto alla prima interpetrazione, ecco il Tommaseo accusar di poca modestia non so se l'arcangelo Gabriele o la Vergine: ma è tutt'altra questione, che di modestia. A qual patto il poeta avrebbe taciuto il complemento di luogo (*ivi*), che il commentatore non potè fare a meno d'esprimere? ed è al tutto senza malizia quell'aggiunta, « *a dimorare* »? Di questo passo, si può dar aria di verisimiglianza agli arzigogoli più strani. E contro la seconda interpetrazione, « acciocchè Egli in essa dimori », militano le stesse ragioni, che contro la prima. Anche qui, il commentatore aggiunge di suo il complemento di luogo (*in essa*), che mancherebbe nel testo (*perch'egli entre*); e ad *entre* sostituisce *dimori*, che non è certo la stessa cosa: per verità il Tommaseo (poichè son sue le parole citate) di sinonimi se ne dovrebbe intendere. O forse egli s'indusse a tale sostituzione, riflettendo che la Vergine *seguiva* il figlio, non lo precedeva; e che chi fa od accresce lume, perchè altri se n'incoraggi ad entrare ove che sia, precede, non *segue*? Se così fosse, sarebbe dabbero un sistema abbastanza comodo, per non dir altro, di commentare gli scrittori. Del resto, passi pure la sostituzione; ma così « affinchè egli entri », come « affinchè dimori » tanto verrebbero a dire, quanto che Cristo non sarebbe potuto entrare o dimorare nell'Empireo, se la Vergine non lo avesse reso più risplendente: ed anche questo è addirittura inammissibile; non consentendo le dottrine teologiche, che si possa ammettere questa specie di dipendenza o inferiorità di Cristo, rispetto alla Vergine.

Insomma, di tutte queste interpetrazioni non ce n'è proprio una

che regga: eppure, quella, che a me par la vera, e che non sembra sia stata proposta da alcuno, era così facile e piana. Ma cominciamo dal fissar la lezione. Ne' codici si legge *perchelli*, *percheli* e ***perchegli***; le quali forme possono tutte e tre, come ben nota lo Scartazzini, valere tanto *perchè lì* o *perchè gli*, quanto *perch'elli* e *perch'egli*. Ma dal *perchè lì* o *perchè gli*, come dal *perch'elli* o *perch'egli*, par dimostrato che non si cava senso plausibile; quindi non resta che vedere, se mai il *perch'elli*, o *percheli*, o *perchegli* de' codici possa dividersi in altra maniera. E certamente si può; poichè noi possiamo anche leggere, senz'alcuno sforzo, *per ch'elli* o *per ch'egli:* data la qual lezione, il senso delle parole di Gabriele è chiarissimo: Io girerò intorno a te, o Maria, finchè seguirai tuo figlio e finchè non sarai tornata a far più risplendente la spera suprema, *per la quale egli entre.* Ora qui due cose son da notare. La prima, che questo presente del congiuntivo, *entre*, vale qui, per certa proprietà di nostra lingua, *entrerà*; sebbene io non oserei affermare, che in tutto l'emistichio, « per ch'egli entre », niuna influenza esercitasse la rima: data la rima *ventre* per il v. 104, e *mentre* per il v. 106, al poeta non restava, per il v. 108, che *entre:* e, già altrove (*Purg.*, XIX, 34), questa rima in *entre* ha tiranneggiato il poeta, determinando la nota rima composta, *almen tre.* La seconda cosa da notare è l'uso del *per* col verbo *entrare*; uso che ricorre più volte in Dante, come si vede da' seguenti esempii:

> Entrai per lo cammino alto e silvestro
> (*Inf.*, II, 142)

> Che sì ardito entrò per questo regno
> (*Inf.*, VIII, 90).

> quando i vapori aridi e spessi
> A diradar cominciansi, la spera
> Del sol debilemente entra per essi
> (*Purg.*, XVII, 6);

e, infine,

> Troviam l'aperto, per lo qual tu entre
> (*Purg.*, XIX, 36):

il quale ultimo esempio, specialmente, fa quasi perfetto riscontro col passo preso ad esaminare.

E qui fo punto, fiducioso, che la lezione da me proposta appaia al lettore, come appare a me, la sola vera; poichè da essa scaturisce un'interpetrazione nè goffa e contro la sintassi, come la prima delle interpetrazioni da me rifiutate; nè strana, come la seconda; nè arbitraria, come la terza; nè, infine, come la quarta, arbitraria al tempo stesso, e in opposizione alle dottrine teologiche.

XLVI.

"COLUI,, CHE DIMOSTRA A DANTE "IL PRIMO AMORE DI TUTTE LE SUSTANZIE SEMPITERNE,,

(*Par.*, XXVI, 38 e 39).

I.*

Alla domanda di San Giovanni, sull'obietto della carità, Dante risponde, che l'unico obietto di tutto il suo amore è Dio. Ma San Giovanni domanda ancora: chi t'insegnò ad amare Dio? E Dante: il bene accende tanto più amore, quanto esso bene è maggiore: sicchè Dio, ch'è il sommo bene, massimamente dev'essere amato da chiunque conosca questa verità, cioè esser Dio il sommo bene: quanto a me,

37 Tal vero all'intelletto mio sterne
Colui che mi dimostra il primo amore
Di tutte le sustanzie sempiterne.
40 Sternel la voce del verace autore,
Che dice a Moisè, di sè parlando:
Io ti farò vedere ogni valore.
43 Sternilmi tu ancora, incominciando
L'alto preconio, che grida l'arcano
Di qui laggiù, sovra ogni altro bando.

Or noi dimandiamo alla nostra volta: chi è *colui*, che dimostra a Dante il primo amore di tutte le sostanze sempiterne? I commentatori, come di solito in qualunque passo un po' difficile, non sono d'accordo:[1] o meglio, sono d'accordo nell'interpetrazione letterale; ma discordano circa la persona nascosta nel pronome *colui*. L'interpetrazione letterale, quale risulta dalle note degli espositori, è la seguente: tal vero m'è dimostrato da quello stesso, che mi di-

* Pubblicato nella *Bibl. delle scuole class. it.*, anno V (1892-1893), pagg. 137-138, e 153-154.

[1] Cfr. il *Commento* dello Scartazzini, edizione di Lipsia.

mostra *esser* Dio il primo amore di tutte le sostanze sempiterne, quanto poi al *colui*, i più (e, tra questi, tutti gli antichi) ritengono che si tratti d'Aristotile; altri intende di Platone, altri di Pitagora, altri di Dionisio l'Areopagita, altri di San Pietro, altri, infine, lasciando la questione indecisa ed escludendo solo Dionisio e San Pietro, ritiene che *colui*, che dimostra a Dante il primo amore ecc., dev'essere un filosofo antico, e più probabilmente Aristotile. Quelli che intendono d'Aristotile s'appoggiano principalmente sopra un passo dell'opera *Delle cause*, in cui Aristotile insegna, che le anime umane desiderano naturalmente di riunirsi alla lor prima cagione; quelli che intendono di Platone, citano un periodo del *Simposio*, ove Platone sentenzia, che Amore è il primo e il più augusto di tutti gli Dei;[1] quegli che intende di Pitagora (poichè pare sia un solo, il Biagioli) s'appoggia su quel detto di Pitagora stesso, che corrisponde al latino *sequere Deum*; quelli che intendono di Dionisio, citano un passo del *De coelesti hierachia*,[2] ove s'insegna in qual senso debba intendersi la ἐπιθυμία, allorchè questa passione viene attribuita agli enti spirituali, cioè agli angeli; e, infine, quegli che intende di San Pietro (il Bennassuti tutto solo) cita una frase della prima epistola di questo santo: « spirito sancto misso de coelo, *in quem* desiderant angeli prospicere ».[3]

[1] Il passo di Platone, nella traduzione di Marsilio Ficino, suona così: « Ex his omnibus amorem assero deorum omnium antiquissimum atque summopere venerandum, et maxime omnium ad virtutem et beatitudinem consequendam hominibus tam viventibus quam defunctis conducere ». È incredibile lo strazio, che ne han fatto i commentatori di Dante. Qualcuno (Tommaseo, Fraticelli) ha persino franteso il senso letterale, riferendo il *deorum omnium* ad *amorem*, mentre è evidente che va riferito ad *antiquissimum*, in ispecie se si legga in Platone ciò che precede il periodo citato: altri (Costa, B. Bianchi) interpetra bene il senso letterale, ma confonde gli Dei di Platone con le *sostanze sempiterne* di Dante, e non ha ritegno di soggiungere subito: « noi per le *sostanze sempiterne* intenderemo gli angeli e le anime umane ». Sicchè anche le anime umane son Dei?

[2] Cap. II, § 4°. « Quando itaque dissimiles dissimilitudines rebus spiritualibus attribuentes, concupiscentiam ipsis affingemus; divinus amor intelligendus, qui intellectu rationeque superiorem amet immaterialitatem, stabileque fit ac costans desiderium superessentialiter purae ac impassibilis contemplationis et communionis verae sempiternae ac spiritalis, sublimissimae purissimaeque claritatis, et infallibilis pulchrificaeque venustatis ». In *Sancti Dionisii Areopagitae Op. om. quae extant* ecc. Tom. I. Lut. Par., MDCXLIV.

[3] « Quelle cose, le quali ora vi sono state annunziate da coloro che vi hanno evangelizzati per lo Spirito Santo, mandato dal cielo, *nelle quali* gli angeli desiderano riguardare addentro ». *Diodati.* Oltre di che il Benassuti non risolve l'obiezione, ch'egli stesso si fa, cioè che si parlerebbe di San Pietro come assente, mentre era presente.

Senza fermarmi a rilevare come gli espositori giocassero di destrezza, nello stiracchiare, ciascuno in proprio favore, la propria citazione, non riuscendo ad altro, che a un singolare arruffio;[1] senza fermarmi sulle singole obiezioni, che a ciascuna di queste

[1] Il lettore potrà persuadersene, dando uno sguardo ad alcune note di commentatori moderni, che, per agevolargli la fatica, riporto, qui appresso, testualmente. Chi sa che non riesca a divertircisi.

« Il primo amore, ossia l'oggetto del primo amore di tutte le sostanze scevre da morte, che sono gli angeli e le anime umane, è Dio. Ma chi è colui che ciò dimostra?... il Lombardi intende di Platone, e fonda l'opinion sua sul testo seguente: ex his omnibus perspicuum esse aio amorem Deorum omnium antiquissimum, augustissimumque esse. Io intendo di Pitagora, e fondo il creder mio in quel suo detto, che risponde al latino sequere Deum. Biagioli.

« Tal verità mi fa conoscere colui ecc., cioè Platone, il quale dimostra nel suo Simposio *amore* (cioè il sommo bene in sè diffusivo) essere il primo di tutte le sostanze sempiterne, cioè di tutti gli Dei. Noi per le sostanze sempiterne intenderemo gli angeli e le anime umane. Altri vogliono che *colui che mi dimostra* ecc. sia Aristotile, che nel libro *De causis* dice: la catena degli effetti e delle cause non è infinita; per la qual cosa è di necessità pervenire ad una cagione che sia cagione di tutte le altre, cioè a Dio ». Costa.

La nota del Costa è riprodotta testualmente da Brunone Bianchi.

« *Zev.* Ma chi è costui che mostrò a Dante la cosa detta dell'amore? *Torel.* Chi dice questo e chi quello. Io, senza essere infinito, mi sto con quei che dicon Platone, là dove disse: Et *(sic)* his omnibus perspicuum esse aio, Amorem Deorum omnium antiquissimum augustissimumque esse (nel principio del *Convivio*). Pigliando questo suo parlare per allegoria, importa: Dio essere l'amore e 'l ben primo di tutti: però è da leggere il verso di Dante così: *Colui che mi dimostra amore essere il primo di tutte* ecc. *Zev.* Bene sta ». Cesari.

« la verità del detto punto di fatto, cioè della somma bontà di Dio, è dichiarata al mio intelletto da colui che mi dimostra la propria natura del primo amore e di tutte le immortali sostanze create: cioè da Aristotile, che nel suo libro *Delle cause* insegna le anime umane desiderare naturalmente di riunirsi alla lor prima cagione ». Andreoli.

Primo — Som. *Dio prima verità* — *Inf.*, III, t. 2. — *Primo amore* — *Par.*, XV, t. 19: *quel che è primo.* — *Sustanzie.* Degli angeli e delle anime umane. *Purg.* XXX, t. 34. *Par.*, VII, t. 2.

Colui Plat. Conv.: Di qui conchiudo come una cosa chiarissima, l'amore degli Dei essere di tutti antichissimo e augusto. Il Postillatore Caetano intende d'Aristotile, che disse: *Unus est princeps.* E nella Fisica e nella Metafisica Aristotele pone uno Iddio. E nel libro *De Causis* e' pone Iddio come causa suprema, cioè bene sommo ». Tommaseo.

« *Tal vero*, la suddetta verità *sterne* (*Par.* XI, 14), l'appiana, la fa conoscere, al mio intelletto colui il quale co' suoi scritti *mi dimostra il primo amore*, Dio, primo amore *Di tutte le sostanze sempiterne,* cioè degli angeli e delle anime umane. Quegli ch'è accennato col pronome *Colui* può essere o Platone, che nel suo Convito disse « l'amore degli Dei es-

interpetrazioni potrebbero farsi, obietterò solo, in comune, a tutte, che, anche concessa l'opportunità, l'esattezza nelle citazioni e la giusta versione de' passi citati, questi sarebbero sempre un puro e semplice accenno, un'asserzione: non mai una *dimostrazione* dell'esser Dio il primo amore di tutte le sostanze sempiterne. Inoltre, essi si riferirebbero soltanto ad alcune tra le *sostanze sempiterne*; cioè i primi tre alle sole anime razionali, ed a' soli angeli il quarto ed il quinto: ma sostanze sempiterne sono anche i cieli [1] (i commentatori non se ne son ricordati), ed anche i cieli amano ed appetiscono Dio: or avendo il poeta esplicitamente dichiarato, che intende parlare di *tutte* le sostanze sempiterne, è evidente che nessuno degli autori citati è *colui* al quale Dante si riferisce. Aggiungerò anzi (contrariamente all'opinione de' più), che, meno ancora che a un teologo, potè Dante riferirsi a un filosofo antico. Malgrado tutta la riverenza, che Dante mostra d'avere per Aristotile, « il maestro di color che sanno »; per Platone, che, nel Limbo,

---

sere di tutti antichissimo e augusto »: ovvero Aristotile, che nel libro *De causis* pone Iddio come causa suprema, cioè sommo bene ». Fraticelli.

« Colui che mostra qual è il primo amore di tutte le sostanze sempiterne dev'essere un filosofo antico, ma se Aristotile o Platone od altri è incerto. Il consenso degli espositori antichi, che tutti quanti, sino al Buti, intendono di Aristotile, ci sembra però di qualche peso. . . ». Scartazzini.

« . . . l'opinione dei più antichi interpreti è da preferire, anche perchè una conferma di essa si ha nel *Con.*, III, 2 ». Casini.

« . . . verità che all'intelletto di Dante fece già risplendere Platone, che nel *Convito* dimostra come sia l'amore il primo degli Dei, il primo generatore delle cose, anzi, come Dante si esprime, di tutte le sostanze eterne. Illuminato, da prima, per gli scritti di Platone e anche per quelli d'Aristotile, che dimostrano, su questo punto, il medesimo, ecc ». De Gubernatis.

[1] Dante lo dice espressamente ne' versi 31-36 del canto XXIX del *Paradiso*:

> « Concreato fu ordine e costrutto
> Alle sustanzie; e quelle furon cima
> Nel mondo in che puro atto fu produtto.
> Pura potenzia tenne la parte ima;
> Nel mezzo strinse potenzia con atto
> Tal vime che giammai non si divima ».

« le sostanze da Dio prodotte puramente attive, per esercitare azione in su le altre, cioè le sostanze angeliche, furono messe sopra i cieli; le sostanze create puramente passive, con la sola potenza di ricevere l'azione altrui, furono collocate nella parte *ima*, più bassa, cioè sotto la Luna; le sostanze create insiememente attive e passive, cioè i cieli, che *di su prendono e di sotto fanno* (*Parad.* II, 123), furono poste nel mezzo tra le angeliche e le terrestri ». Scartazzini — Cfr. pure *Parad.*, VII, 130-133; e San Tomm., *Summae theol.* « Sicut patet in corporibus coelestibus, quorum esse substantiale est intrasmutabile ecc. ».

divide con Socrate l'onore di star più presso al maestro; infine per tutta la « filosofica famiglia » degli antichi; malgrado tutta questa riverenza, Dante non avrebbe mai fatta precedere l'autorità d'alcuno di questi filosofi alla stessa autorità di Dio.[1] Se ad Aristotile, a Platone, a Pitagora o ad altro antico filosofo avesse voluto accennare, il rispetto, ch'egli mostra sempre per i libri sacri, lo avrebbe indotto a ricordar prima il « verace autore », poi « l'aquila di Cristo », e in ultimo il filosofo antico, quale ch'esso si sia.

A me sembra che gl' interpetri di Dante si sian lasciati trarre fuori via dalla perifrasi « il primo amore di tutte le sostanze sempiterne »: essi han creduto che quella perifrasi fosse stata determinata da una speciale ragione, e si son messi a cercare chi mai fosse l'autore, che dimostra a Dante *esser* Dio il primo amore ecc. Invece, noi ci troviamo di fronte a una di quelle perifrasi, non rare in Dante, nè in altri poeti, messe lì, non per necessità, ma per semplice ornamento, quando non sia per un ripiego, in virtù della rima. Sicchè i commentatori han cominciato dal frantendere il senso letterale: ne' versi 37-39 Dante vuol dire semplicemente, che « tal vero » (esser Dio il sommo bene) gli è dimostrato da quello stesso che gli dimostra Dio, cioè, da quello stesso, che gli dimostra l'esistenza di Dio.[2] Però, anche quegli, che dimostra Dio al poeta, non può essere uno scrittore, nè antico nè moderno; chè di scrittori, i quali abbian dimostrata l'esistenza di Dio, il numero è (ed era già a' tempi di Dante) così considerevole, che, a contrassegnar l' uno piuttosto che l'altro, troppo vaghi e generali sarebbero i termini della perifrasi dantesca: d'altra parte, Dante non era tale, da appagarsi, in questione siffatta, all'autorità, sia pur d'uno tra quegli scrittori da lui più « diletti e venerati ». Dunque, chi dimostra Dio al nostro poeta dev'esser tale, che fu e sarà sempre solo: dev'esser tale, la cui autorità sia incontestabile, e la cui dimostrazione sia grandiosa e lampante.

« Nullo sensibile in tutto il mondo è più degno di farsi esemplo di Dio, che il sole »,[3] così scrive Dante stesso: or che è *farsi*

[1] « Non si [illegible] Mosè, David, [illegible] Paolo, ma contro allo Spirito santo, che parla in loro. Imperocchè, se molti sono gli scrittori del divino [illegible] » *De Mon.* III, 4. Trad. del Fraticelli.

[2] Il [illegible] *Bullettino* [illegible] « ci sembra che [illegible] una delle solite perifrasi, per indicar Dio, costringa ad esaminare l' intero passo [illegible] propone »].

[3] *Conv.* III, XII.

esempio d'una cosa, se non *dimostrarla?* poichè *esempio* altro non è che *dimostrazione, mezzo di prova* d'una verità. Il sole adunque è ***colui***, che dimostrava a Dante il primo amore degli angeli, de' cieli e dell'anime umane; in altri termini, il sole è ***colui***, che dimostrava a Dante l'esistenza di Dio. Nè l'argomento parrà nuovo. Anche san Tommaso[1] *dimostra Dio* mercè i suoi effetti (*demonstratio quia*); e cita a tal proposito quel di San Paolo:[2] Invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta cospiciuntur»; e Sant'Ambrogio[3] riferisce il seguente passo degli *Atti degli Apostoli*:[4] «annuntiantes vobis ab his vanis converti ad Deum vivum, qui fecit caelum et terram, et mare et omnia quae in eis sunt... Et quidem non sine testimonio semetipsum reliquit, benefaciens de caelo, dans pluvias et tempora fructifera...». Notevolissimo poi è il commento che Sant'Ambrogio stesso fa a questo passo: «Quod est autem hoc testimonium, quod semper Domino deservivit, et numquam de eius bonitate ac potestate conticuit, nisi ipsa totius mundi inenarrabilis pulchritudo, et inenarrabilium beneficiorum eius dives et ordinata largitio, per quae humanis cordibus quaedam aeternae legis tabulae praebebantur, et in paginis elementorum, ac voluminibus temporum, communis et publica divinae institutionis doctrina legeretur: caelum ergo, cunctaque caelestia, mare et terra omniaque quae in eis sunt ecc.». Infine, non diversamente da Sant'Ambrogio, Sant'Agostino:[5] «Omnis creaturae species et motus qui in animi humani considerationem cadit, eruditionem nostram loquitur diversis motibus et affectionibus, quasi quadam varietate linguarum undique clamans atque increpans cognoscendum esse creatorem».[6] Sicchè Dante non s'allontana dai sacri libri e da' teologi su ricordati, se non dimostrando Dio, anzi che con tutti i suoi effetti, con quello solo tra essi, che certamente è il più meraviglioso, e che, come tale, è il più degno di farsi esempio, prova, simbolo di Dio stesso: la qual lieve discordanza, del resto, non deriva, forse, da altro, che dalla natura stessa del linguaggio poetico, il quale sembra ri-

---

[1] *Summae theol.*, I, 2, 2.

[2] *Ep. ad Rom.*, I, 20.

[3] *De vocatione omnium gentium, Lib. II. Cap. I: in Operum Ambrosii Mediolanensis Episcopi*, Tomo IV, Coloniae Agrippinae. Hierat. MDCXVI.

[4] XIV, 14 e 16.

[5] *De libero arbitrio*, III, 23, in *Sancti Augustini Opera omnia*. Lugduni. Rodisson. MDCLXIV. tomo I.

[6] E Dante (*Purg.*, XIV, 148-149):

Chiamavi il cielo e intorno vi si gira,
Mostrandovi le sue bellezze eterne.

chiedere, in taluni casi, che il discorso proceda a mo' di compendio. Checchè ne sia, meglio il nostro poeta s'accorda con Aristotile e Cicerone; i quali, anch'essi, più che sugli altri effetti della creazione, insistono sul sole, come prova dell'esistenza di Dio « Praeclare ergo Aristoteles (son parole di Cicerone):[1] ' Si essent, ' inquit, ' qui sub terra semper habitavissent bonis et inlustribus domiciliis, quae essent ornata signis atque picturis instructaque rebus iis omnibus, quibus abundant ii, qui beati putantur, nec tamen exissent unquam supra terram, accepissent autem fama et auditione esse quoddam numen et vim deorum, deinde aliquo tempore patefactis terrae faucibus ex illis abditis sedibus evadere in haec loca, quae nos incolimus, atque exire potuissent: cum repente terram et maria caelumque vidissent, nubium magnitudinem ventorumque vim cognovissent *aspexissentque solem eiusque cum magnitudinem pulchritudinemque, tum etiam efficientiam cognovissent, quod is diem efficeret toto caelo luce diffusa*; cum autem terras nox opacasset, cum caelum totum cernerent astris distinctum et ornatum lunaeque luminum varietatem tum crescentis, tum senescentis eorumque omnium ortus et occasus atque in omni aeternitate ratos immutabilesque cursus; quae cum viderent, *profecto et esse deos et haec tanta opera deorum esse arbitrarentur*.' Quanto poi il sole dimostri, oltre l'esistenza di Dio (s' intende dal punto di vista dantesco), anche l'altra tesi, cioè esser Dio il sommo bene, ciò si scorge, per non citar altro, dal seguente passo di Dante stesso:[2] « il sole, lo quale di sensibile luce sè prima e poi tutte le corpora celestiali e elementali allumina; così Iddio sè prima con luce intellettuale, e poi le celestiali e l'altre intelligibili. Il sole tutte le cose col suo calore vivifica, e se alcuna ne corrompe, non è della intenzione della cagione, ma è accidentale effetto; così Iddio tutte le cose vivifica in bontà, e se alcuna n'è rea, non è della divina intenzione, ma conviene per qualche accidente essere lo processo dello inteso effetto. Che se Iddio fece gli angeli buoni e li rei, non fece l' uno e l'altro per intenzione, ma solamente li buoni: seguitò poi fuori d' intenzione la malizia de' rei ecc. ».

Altro ancora si potrebbe aggiungere; ma me n'astengo, sembrandomi d'aver dimostrato abbastanza e la inammissibilità delle altrui interpetrazioni, e la gran probabilità, per non dire la certezza dell' interpetrazione ch' io propongo. Farò solo un' ultima osservazione, per quanto ai dantisti possa parer superflua: cioè, che

[1] *De Natura deorum*, L. II, c. XXXVII.
[2] *Conv.* [illegible]

non deve recar meraviglia la personificazione del sole: di personificazioni in genere è pieno il poema dantesco; e, in ispecie, ognun sa quante volte v'è personificato il sole:[1] certo nessuno vorrà negare, che queste personificazioni non s'accordino mirabilmente col linguaggio della viva passsione, che domina, dal principio alla fine, in tutto il poema.

II.

Il Ronchetti, in una recensione di questo mio scritto,[2] mosse ad esso parecchi appunti, che io confutai,[3] come appresso.

1° A me era sembrato (e sembra tuttora, s'intende), che, con la perifrasi *Colui*, ecc. non potè Dante voler indicare un filosofo; poichè l'autorità d'un filosofo ei non l'avrebbe mai fatta precedere alla stessa autorità di Dio (*il verace autore*). Al Ronchetti «pare al contrario che ciò facendo egli non avrebbe che proceduto con tutte le regole d'una giusta gradazione, *a minori ad majus*». Osservo, che qui non è il caso del *climax:* questa specie d'oratoria progressione sarebbe stata una vana pompa in bocca a Dante, il «discente che a dottor seconda», o il baccelliere, che deve approvare, non terminare la questione proposta dal maestro. Ma anche ammesso che qui il *climax* non disdicesse, il *verace autore* si sarebbe dovuto serbar per ultimo, non collocarlo al posto di mezzo, tra un filosofo e san Giovanni.

2° Il Ronchetti non è persuaso che, scrivendo Dante «tutte le sustanzie sempiterne», abbia voluto intendere non solo degli angeli e dell'anime umane, ma anche de' cieli: «forse che è bello mettere sullo stesso piede gli angeli e le anime umane? le anime umane e i cieli?» Bello o brutto che sia, cert'è che a' vv. 34-37 del canto XXIX del *Paradiso*, parlando delle sostanze, annovera appunto queste tre, gli angeli, le anime umane, i cieli: non vedo quindi per che ragione potesse al v. 39 del canto XXVI escludere i cieli dal novero delle sostanze; tanto più che con quel *tutte* dice chiaramente di non volerne escludere alcuna.

[1] «Colui che 'l mondo schiara», *Inf.*, XXVI, 26; «la suora di colui (E il sol mostrai)», *Purg.*, XXIII, 120-121; «Colui che tutto il mondo alluma», *Par.*, XX, 1; «quegli ch'è padre d'ogni mortal vita», *Par.*, XXII, 116; «quel ch'apporta mane e lascia sera», *Par.*, XXVII, 138.

[2] In *Giornale dantesco*, anno II, 1895, pagg. 111-116.

[3] In *Giornale dantesco*, anno III, 1896, pagg. 368 e 369.

3º E il Ronchetti aggiunge: « si può dire poi che anche i cieli amino Dio? Lo dice l'autore, ma per me stento un poco a capacitarmene ». Oh! no, non sono io che lo dico: lo dice Dante, a proposito del primo mobile (*Par.*, XXVIII, 44-45):

> . . . . il suo muovere è sì ratto
> per l'affocato amore ond'egli è punto.

(Cfr. pure *Par.*, canto I, 76-77; e canto XXII, 64-66; *Conv.*, II, 4; *Epist. Kani*, 25).

4º Il Ronchetti m'attribuisce d'avere scritto, che i passi di filosofi, che si sogliono citare a sostegno delle vecchie interpetrazioni di quel *Colui*, ecc., « *mostrano*, non *dimostrano* esser Dio il primo amore » ecc.: ed aggiunge che i due verbi spesso si scambiano; e cità più passi di Dante a tale proposito. Ma io non aveva parlato di *mostrare*: ecco quello che io avevo scritto: i passi citati « sarebbero sempre un puro e semplice accenno, un'asserzione: non mai una dimostrazione dell'esser Dio il primo amore » ecc. La cosa è alquanto diversa, mi pare.

5º A proposito del Costa,[1] io avevo scritto: « sicchè anche le anime umane son Dei? » E il Ronchetti: « quasichè anche Dante fosse obbligato a intendere Platone *ad literam*, e mancassero i luoghi ov'egli dà prova invece d'intenderlo *ad discretionem*, spiegando per es., nel *Conv.* per intelligenze quelle che Platone chiama le idee. E quasichè anche Dante non chiamasse *Dee* le gerarchie angeliche, e *come Dii* i beati ». A tutto questo, una sola risposta: se le anime umane son Dei, com'è che migliaia di questi Dei se ne vanno all'Inferno?

6º « Si può egli forse il sole chiamare un'autorità che scende dal cielo, un'autorità concorde all'intelletto? o lo si dovrebbe forse collocare tra gli argomenti? » Ma, tra gli argomenti, Dio buono: non ho io citati più passi di teologi, ove l'esistenza di Dio si dimostra con l'*argomento* delle naturali bellezze (*demonstratio quia*)? non ho io citato un passo di Cicerone, che a sua volta cita Aristotile, ove s'insiste appunto su questo *argomento* del sole, per dimostrare l'esistenza della divinità?

7º « In tutte le maniere, » continua il Ronchetti, « per me sarebbe sempre un po' forte da intendere... che il sole... desse

[1] Ecco la nota del Costa: « Tal verità mi fa conoscere [illegible] cioè Platone, il quale dimostra nel suo Simposio [illegible] bene in sè diffusivo essere il [illegible] di tutti gli Dei. Noi per le sostanze [illegible] le anime umane ».

non una mera indicazione, ma una rigorosa dimostrazione dall'essere Dio sommo bene ». Dimostrazioni *rigorose* di quanto concerne la divinità io non so che se ne sian date, nè mai forse se ne daranno; ma certo, agli occhi di Dante, non saprei che cosa potesse meglio dimostrare che Dio è il sommo bene, se non il sole. Ha mai pensato il Ronchetti che ne sarebbe del mondo, che dell'uomo, se il sole non fosse? Senza dubbio, adunque, il sole è bene grandissimo: eppure, anch'esso non è che un lume del raggio dell'essenza divina; o, per dirla con frase teologica, non è bene, se non per partecipazione; in quanto, cioè, « aliquid ante se praesupponit, a quo rationem suscipit bonitatis »: [1] « sed Deus est bonus per suam essentiam »: e poichè « id quod per essentiam dicitur, verius dicitur quam id quod est per partecipationem dictum », ne segue che « est igitur ipse summum bonum ». Ancora: di questo bene grandissimo, che è il sole, la causa è Dio, poichè « ex Deo omnia habent rationem boni: » ma la causa « potior est effectu... est igitur ipse summum bonum ».[2]

8º L'ultimo appunto che mi fa il Ronchetti è questo: « se anche Dante avesse scritto, come vuole l'autore... sarebbe discreto pretendere che chi legge corra a pensare che questo tale sia propriamente il sole? » Ed io dimando al Ronchetti: o è più discreto forse il pretendere che chi legge corra col pensiero al suo Dionisio? Ma già, bisogna andare un po' adagio con questo modo d'argomentare: addentriamoci prima in tutti quegli studii filosofici, teologici, astronomici, ecc., ne' quali Dante era così profondo; versiamo con diurna e notturna mano gli autori che Dante studiò, e solo allora potremo *correre a pensare* ciò che Dante ha voluto dire in certi passi.[3]

[1] San Tomm., *Summa contra gent.*, I, cap. 38.

[2] San Tomm., *op. cit.*, cap. 41.

[3] Il Ronchetti replicò in *Giorn. Dant.*, anno IV (1897), pagg. 123-125): ma io avevo promesso di non tornar più sull'argomento, e mantenni la promessa; nè dal mantenerla posso credermi dispensato ora, per il solo fatto che son passati undici anni: questo però credo di poter dire, che, per la replica del Ronchetti, non ho cambiato nemmeno una virgola a questi miei scritti sui vv. 38 e 39 del canto XXVI del *Par.*.

Risponde Adamo a Dante nell'ottavo cielo: (*Parad.*, XXVI, 103-108).

. . . . . Senz'essermi profferta
da te, la voglia tua discerno meglio,
che tu qualunque cosa t'è più certa;
perch'io la veggio nel verace Speglio,
che fa di sè pareglio l'altre cose,
e nulla face lui di sé pareglio.

«Questa terzina è una delle più pesanti croci degl'interpetri» (così de' vv. 106-108, scriveva lo Scartazzini nel 1882, quando fu pubblicata l'edizione lipsiese del suo Commento): «disputabile ne è il testo, disputabile il senso». Nè oggi siamo ancora riusciti, per quanto io sappia de' più recenti commentatori, a scuotere dalle nostre spalle questa croce. Non sarà dunque inutile che anch'io provi, per continuar la metafora, le mie povere forze nella «lunga fatica».

Incomincio naturalmente dal fissar la lezione del v. 107. E ripeto, innanzi tutto, ciò che m'è già occorso più d'una volta di dire, a proposito di altre lezioni controverse del poema dantesco: che nel campo della maggiore o minore autorità de' codici non è più lecito entrare, oggi che si dà opera al testo critico della *Divina Commedia*; ma è ancora utile, visto che tale lavoro non verrà così presto a far pago il desiderio degli studiosi di Dante, adoperarsi a fissar quelle lezioni, che possono fissarsi, come par che sia il caso del v. 106 del canto XXVI del *Paradiso*, con la scorta del senso che se ne cava; vale a dire, scartando fin d'ora le varianti, dalle quali possa dimostrarsi che non si cava senso plausibile.

Abbiamo dunque cinque lezioni:

1ª che fa di sè pareglia l'altre cose;
2ª che fa di sè paregli l'altre cose;
3ª che fa di sè pareglie l'altre cose;
4ª che fa di sè pareglio all'altre cose;
5ª che fa di sè pareglio l'altre cose;

ma le due prime, non confortate da nessuna autorità di codici, possono trascurarsi; [1] sicchè si riducono a tre quelle che mette conto di prendere in esame.

L'interpetrazioni di coloro, che leggono *fa di sè pareglie l'altre cose*, sono così riassunte dallo Scartazzini, che preferisce appunto questa lezione, e nell'edizione lipsiese e in quella di Milano: [2] «In generale essi prendono *pareglie* (aggettivo) nel significato di *pari*, *eguali* (dal lat. *parilem*, provenz. *parelh*, ant. franc. *pareil*, *parel;* cfr. Nannucci, *Anal. crit.* pag. 121 nota 2), e spiegano: Dio fa le altre cose pari, uguali a sè stesse (cioè le rende quali sono), e niuna può rappresentar Dio uguale a sè, cioè nella sua vera essenza ». Per verità, potrebbe anche ammettersi quest'aggettivo *pareglio* e il suo significato di *pari*, *uguale* [3]: ma la frase, *Dio fa l'altre cose pari*, *uguali a sè stesse*, a nessun patto riesco a capacitarmi che si possa stiracchiare, fino al punto d'interpetrarla con quest'altra, *Dio rappresenta le cose quali sono*. Però, come nota lo Scartazzini stesso, anche quelli che accettano la lezione *pareglie l'altre cose*, non vanno tutti pienamente d'accordo; esaminiamo dunque alcune di queste interpetrazioni che discordano qua e là, e che lo stesso Scartazzini riferisce. Il Vellutello interpetra: « Essendo Dio somma verità, fa tutte l'altre cose parer vere in lui, e così *fa l'altre pareglie di sè e nulla face lui pareglio di sè*, perchè nessuna creatura può essere uguale al Creatore „. È evidente che è un'interpetrazione arbitraria, onde non è il caso di perder tempo a confutarla. Passiamo al Daniello: « *Dio fa l'altre cose pareglie di sè*, cioè le fa pari a sè, essendo ciascuna cosa nel suo grado perfetta; ma perciò non avviene che alcuna cosa sia da paragonare a lui, come quegli ch'è perfettissimo ». Innanzi tutto, è teologicamente falso il dire: *Dio fa le cose pari a sè stesso*: dell'uomo, la cui anima « è forma nobilissima di queste che sotto il cielo sono

---

[1] Sulla seconda di queste lezioni ha recentemente fondata la sua interpetrazione il prof. Natale Busetto (in *Giornale dantesco*, anno XIII (1905), pagg. 97-99): vedi nota 3 a pag. 546 del pres. vol.]

[2] [È conservata nell'ediz. curata dal Vandelli.]

[3] Cfr. Zingarelli, *Parole e forme nella divina Commedia*, ecc. in *Studi di filologia romanza* pubbl. da E. Monaci, fasc. I, pag. 130.

generate », e « più riceve della natura divina che alcun'altra ».[1] disse: « faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram »; e da *simile* a *pari* ci corre. Inoltre, se l'*altre cose* fossero *uguali a Dio*, cioè *perfette* (è inutile aggiungere *nel suo grado:* se sono *eguali a Dio*, son *perfette* assolutamente), l'imperfetto ove sarebbe? Ma ammettiamo pure che *Dio fa le cose uguali a sè*, cioè *perfette:* dunque il v. 108, che senza dubbio contiene un'antitesi del verso che lo precede, dovrebbe significare che *nessuna cosa fa Dio uguale a sè*, cioè *perfetto*. Ma quest'interpetrazione del v. 108 è impossibile; e lo stesso Daniello lo riconosce, avendo, per quel verso, non interpetrato, ma rifatto di suo; dunque anche l'interpretazione del v. 107, quale la dà il Daniello, non è punto accettabile. — Sentiamo ora il Perazzini: « Metaphora desunta est a sole, cujus lumine aliquando fit ut nubes veluti alter sol videatur. Contra vero nubes, opaca cum sit et tenebrosa, efficere non potest ut sol quasi altera nubes appareat. Pulchre igitur Deus dicitur res creatas parelia sui facere, qui donis naturae, gratiae vel gloriae refulget in creaturis; quae pro modulo Dei virtutem referunt, sapientiam et caritatem ». Ma il sostantivo *parelio* perchè l'avrebbe Dante fatto femminile nel verso che precede, serbandolo maschile nel verso che segue? e perchè lo avrebbe usato al plurale nel v. 106? *Questi bambini sono il ritratto del padre;* diciamo anche oggi; e non già: *sono i ritratti del padre*. Meno male il Lombardi: « *Pareglio* è nome sostantivo, che si attribuisce a quella che talvolta in nuvola dipinge il sole, immagine di sè stesso. Qui però Dante, adoperando *pareglie* aggettivamente, dice che bensì Dio fa l'altre cose esser *pareglie* di lui, ma che niun'altra cosa fa esser Dio *pareglio*, dipinto cioè dalla propria immagine ». Se non che è strano questo sostantivo *parelio* fatto aggettivo: aggettivo in origine, in greco, è sostantivo nella lingua nostra, e prima che in questa, fu sostantivo nella latina. Nè meno strana è la frase, *nessuna cosa fa esser Dio dipinto dalla propria immagine*. — « Pareglie », scrive il Torelli, « è detto per *pariglie*, e *pareglio* per *pariglia*, e il senso è questo: io veggio la tua voglia in Dio, che è quel vero speglio, che fa tutte l'altre cose pariglia di sè, cioè a dire che le raddoppia; una essendo la cosa in sè, l'altra è quella che si vede in Dio, in cui tutte si rappresentano: come due pur sono la cosa e l'immagine che si vede nello specchio; là dove nessuna cosa fa pariglia, cioè raddoppia Dio, mentre nessuna quantunque si voglia perfetta può mai rappresentarlo. Vuol dire in breve che Dio rappresenta tutte le cose, e nes-

[1] *Conv.* III. 2

suna rappresenta lui; sicchè Dio rappresentando ogni cosa la raddoppia, e nessuna cosa rappresentando Dio, lo lascia uno ». Crederei di far torto al lettore, se mi mettessi a confutare quest' interpetrazione: non posso però tenermi dal notare che non è serio il sostenere che un Dante, oltre allo storpiar la parola *pariglia*, possa averla adoperata al femminile nel verso che precede; e, subito dopo, nel verso che segue, al maschile; che par quasi di sognare, quando si leggono attribuite a Dante frasi come queste, *far l'altre cose pariglia*, o peggio *pariglie di sè*; dando a tali frasi il senso di *raddoppiare*, e poi, via via, di *rappresentare*. — Il Parenti modifica leggermente l' interpetrazione del Lombardi: « Il divino specchio fa l'altre cose pareglie di sè medesimo, poichè rende la loro immagine con perfetta conformità; il che non si potrebbe certamente asserire dell'altre cose rispetto a Dio »; e su quest' interpetrazione par che abbia modellata la sua il dott. Martini: « Perch' io la veggio in Dio (nel verace speglio) che riflette le immagini delle cose pari a sè stesse (*di sè pareglie*), soltanto nella loro conformità, mentre nessun'altra cosa può rappresentare Dio pari, conforme a sè (*di sè pareglio*), cioè nella perfetta sua immagine ».[1] Insomma, possiamo dire d'esser tornati là donde siamo partiti, cioè all' interpetrazioni riassunte dallo Scartazzini: non è quindi il caso di fare all' interpetrazione del Parenti e a quella del dott. Martini speciali osservazioni; se non forse domandare a quest'ultimo donde cavi ed a che quel *soltanto*. Del resto, l' interpetrazioni riferite e quello che se n'è detto bastano per concludere, intorno alla lezione *pareglie l'altre cose*, che essa è assolutamente da rifiutare.

E passiamo alla lezione *che fa di sè pareglio all'altre cose*, lezione che ha trovato favore presso i recenti commentatori Cornoldi, De Gubernatis, Casini, Poletto e Torraca. E qui, senza vuotarmi il capo con le interpetrazioni che su questa lezione han fondate i commentatori antichi e moderni (qualcuno, il Postillatore cassinese, ha persino sospettato che *pareglio* fosse *rete da prendere uccelli*!), dirò che la migliore interpetrazione possibile, data la lezione che esaminiamo, è la seguente: Dio fa di sè immagine all' altre cose

[1] E il GAMBERA (*Quattro note dantesche*, Torino, Clausen, 1901): « Dante volle significare per bocca di Adamo, che Dio (*il verace speglio*) comprende (ritrae) ogni cosa, anche i nostri pensieri: ma che nessuna cosa, nemmeno il nostro pensiero, può comprendere (ritrarre) Dio »: letteralmente: « uno specchio piano (*verace*) ci dà degli altri oggetti le immagini eguali (*pareglie*) agli oggetti stessi; ma nessun oggetto può darci l' immagine di uno specchio ». « Sentenza manifestamente forzata e arbitraria », scrive il BUSETTO (*Ser. cit.*, pag. 98, n. 1): « e non è, poi, chiaro se consideri *pareglie* e *pareglio* come aggettivi o questo solo come sostantivo »].

(interpetrando *pareglio* per *parelio*, immagine del sole dipinta nelle nubi); mentre nessuna cosa fa di sè immagine a Dio: in altre parole, Dio rispecchia l'altre cose; mentre nessuna cosa rispecchia Dio. Or ciò è logicamente e teologicamente falso. Data la metafora del parelio, son l'altre cose che si paragonano alle nubi, ed è Dio che si paragona al sole: dunque, come per effetto di rifrazione (non di riflessione) è nelle nubi che si rispecchia il sole, e non viceversa; così devon essere *l'altre cose* che rispecchiano Dio, e non viceversa: in altre parole, son *l'altre cose* che son simili a Dio, e non è Dio ch'è simile all'*altre cose.* «De natura agentis», scrive San Tommaso nella *Summma contra Gentiles,*[1] «est ut agens sibi simile agat, cum unumquodque agat secundum quod actu est... Deus omnes perfectiones rebus tribuit, ac per hoc cum omnibus similitudinem habet et dissimilitudinem simul; et inde est quod sacra scriptura aliquando similitudinem inter Deum et creaturam commemorat... Secundum tamen hanc similitudinem convenientius dicitur Deo creatura similis, quam e converso: simile enim alicui dicitur quod ejus possidet qualitatem vel formam. Quia igitur id quod in Deo perfecte est, in rebus aliis» (proprio *l'altre cose* di Dante) «per quandam deficientem partecipationem invenitur, illud secundum quod similitudo attenditur, Dei quidem simpliciter est, non autem creaturae: et sic creatura habet quod Dei est, unde et Deo recte similis dicitur. Non autem sic potest dici Deum habere quod creaturae est, unde nec convenienter dicitur Deum creaturae similem esse, sicut nec hominem dicimus suae imagini fore similem, cui tamen sua imago recte similis enuntiatur». Aveva dunque piena ragione il Perazzini, combattendo la lezione *pareglio all'altre cose*, di scrivere: «falsum et absurdum est dicere: *il sole fa di sè pareglio alle nubi*, ergo falsum et blasphemum est dicere: *Dio fa di sè pareglio alle creature*». Ed è una ben debole obiezione quella del Parenti, «che il falso e l'assurdo risulta dal cangiare lo specchio nel sole, onde si viene a capovolgere la conseguenza». Ma che farci, se questo cangiamento ce lo impone il poeta? poichè col v. 107 noi usciamo dalla metafora dello specchio, per entrare in quella del parelio: dobbiamo dunque scordarci dello specchio, che riflette in sè le imagini delle cose; e pensare al sole, che dipinge nelle nubi l'imagine propria: se pure quello specchio e il sole non sieno tutt'uno. Ma di ciò più innanzi: per ora concludiamo, intorno alla lezione *che fa di sè pareglio all'altre cose*, che anche questa lezione è assolutamente da rifiutare.

[1] Lib. I, cap. XXIX.

Rimane la lezione *che fa di sè pareglio l'altre cose*, quella appunto che conta meno seguaci: eppure è questa la lezione ch'io ritengo, senz'ombra di dubbio, come la vera. E ciò per più ragioni: 1° per ragion d'esclusione; 2° perchè si spiega come da questa lézione possano esser nate l'altre, mentre non si spiegherebbe come dall'altre potesse esser nata questa; infatti, è facile il pensare che a copisti poco colti quel *fa pareglio l'altre cose* potesse sembrare una sconcordanza, e ch'ei la correggessero, con *pareglie* qualcuno, con *pareglio alle* qualch'altro; 3° per la chiarezza e precisione del senso che se ne cava: io veggo la tua voglia nel verace speglio, nel vero sole, nel « sole, spirituale »,[1] che fa l'altre cose immagine di sè stesso, come il sole « corporale e sensibile »[2] dipinge talvolta la propria immagine nelle nubi; ma nessuna cosa (e in ciò il sole spirituale differisce dal sensibile, che è imagine di Dio) nessuna cosa fa lui imagine di sè stessa; in altre parole, io vedo la tua voglia in Dio, a cui le altre cose sono simili, mentre nessuna cosa è simile a lui.[3]

In quanto all' interpetrazione del *verace speglio* per il *vero sole*, si noti: 1° che il sole è detto *specchio* al v. 62° del canto IV del *Purgatorio*; 2° che spesso, nel poema, Dante chiama Dio col nome di *sole*;[4] e che nel Convivio[5] è scritto: « nullo sensibile è più degno di farsi esemplo di Dio che il sole »; 3° che tra i luoghi del poema, ove Dio è detto *Sole*, è notevolissimo questo del canto XXV (vv. 52-54) del *Paradiso*, proprio il canto che precede quello ove si trovano i versi ch'esaminiamo:

> La Chiesa militante alcun figliuolo
> non ha con più speranza, *com'è scritto*
> *nel Sol* che raggia tutto nostro stuolo;[5]

[1] *Conv.*, III, 12.

[2] *Loc. cit.*

[3] [Il Busetto interpetra: « Iddio non solo rende le cose imagini, benchè imperfette, di sè stesso, ma anche le rispecchia in sè stesso, mentre nessuna cosa rende lui (*ecc.*) imagine di sè stessa e tanto meno (*possiamo aggiunger noi*) Dio vi si rispecchia ». Come si vede quest' interpetrazione s'avvicina molto alla mia: solo se ne discosta in quell'aggiunte, *ma anche le rispecchia in sè stesso* — *e tanto meno vi si rispecchia*, che non pare scaturiscano dal testo, e che peraltro nulla aggiungono. Mi sorprende poi che il Busetto preferisse la capricciosa lezione del Tommaseo e del Bennassuti, *paregli l'altre cose*, a quella confortata dall'autorità d'ottimi codici, *pareglio l'altre cose*. Ad ogni modo, il maggior difetto dell'interpetrazione del prof. Busetto sta nell'esser *giunta alquanto tarda*, cioè nove anni dopo la mia.]

[4] *Par.*, IX, 8; X, 53; XVIII, 105; XXX, 125; e *Purg.*, VII, 26.

[5] III, 12.

1° che se interpetrassimo lo *speglio* del v. 106 per lo specchio comune, il *vetro impiombato*; riferendoci cioè a quel che Dante ha detto in più luoghi del poema, e, più esplicitamente che in tutti gli altri, a' versi 61-63 del canto XV, del *Paradiso*;[1] la metafora sarebbe viziosissima, perchè s'attribuirebbe al «vetro lo qual di retro a sè piombo nasconde» una qualità che non gli conviene affatto, quella di render simili a sè le cose che vi si specchiano; quando, invece, è l'inverso che avviene: ma questa qualità benissimo si conviene al sole, il quale, anche prescindendo dal fenomeno del parelio, «discendendo lo raggio suo quaggiù riduce le cose a sua similitudine di lume»:[2] oltre di che, sarebbe troppo rapido il passaggio dalla metafora dello specchio a quella del parelio; passaggio che s'attenua, interpetrando lo *speglio* del v. 106 per il *sole*. Col che non intendo dire che il P. sia stato felice, sostituendo la parola *speglio* a *sole*; innanzi tutto, perchè avendo altrove adoperata la metafora dello specchio, a indicar la chiarezza con cui le cose si vedono in Dio, avrebbe dovuto immaginare quello che infatti è accaduto: cioè che al vetro «terminato con piombo» avrebbe pensato il lettore, e non al sole: in secondo luogo, perchè già al v. 62 del canto IV del *Purgatorio* il sole è detto *specchio* per metafora, in quanto riceve la luce direttamente da Dio, e la riverbera alle creature;[3] quindi al v. 106 del canto XXVI del *Paradiso* dovendosi per il *verace speglio* intendere il *vero sole*, cioè Dio, abbiamo una metafora di metafora. Se poi s'aggiunga che subito dopo ci troviamo di fronte a un'altra metafora, quella del parelio, comprenderemo bene la ragione, per la quale, fino ad oggi, il passo ch'esaminiamo non è stato, ch'io mi sappia, rettamente interpetrato. Nè credo che s'ingannerebbe chi dicesse che di tutto questo non è innocente la rima.[4]

Interpetro la voce *pareglio* per *parelio*, innanzi tutto perchè, come dalle lezioni che ho scartate, così anche da quella che mi par la vera, dando a *pareglio* un altro significato, non si caverebbe senso plausibile: in secondo luogo, perchè, se «nullo sensibile è più degno di farsi esempio di Dio, che il sole», dell'imagine di Dio, cioè delle creature, nulla sarà più degno di farsi esempio, che

[1] [illegible] prima che pensi, il pensier pandi.

[2] *Conv.*, III, 11.

[3] Patet quod [illegible] *ad* [illegible]. *Ep.* [illegible]

[4] Cfr. Zingarelli, [illegible]

l'imagine del sole dipinta nella nubi. « Quod in Deo perfecte est, in rebus aliis per quandam deficientem partecipationem invenitur »; e il parelio non è immagine perfetta, come scrive il Cornoldi, ma un « imperfetto ritratto del sole », come bene scrive il Venturi; o, come s'esprime uno scienziato moderno, un' imagine che ha « una somiglianza assai grossolana » col sole.[1] E si noti ancora questo: il parelio è fenomeno di rifrazione: ora, se si potesse (malgrado che due luoghi del poema vi s'oppongano)[2] dalla proprietà, con cui il P. usò il verbo *rifrangere* al v. 6° del canto XIX del *Paradiso*,[3] argomentare che non gli sia stata ignota la distinzione che si fa dai fisici moderni, di riflessione e rifrazione; si potrebbe dir anche, che nulla è più proprio, che parlar di rifrazione a proposito della *luce eterna*: la rifrazione deriva dalla penetrazione della luce nell' incontrare la superficie d' un secondo mezzo; e della luce eterna lo stesso Dante scrive (*Par.*, I, 1-2):

> La gloria di Colui che tutto muove
> per l'universo penetra:

e (*Par.*, XXXI, 22-23)

> la luce divina è penetrante
> per l'universo.

In quanto alla precisione teologica dell' interpetrazione che ho proposta, dirò solo che basta rileggere il passo di San Tommaso, citato a pag. 545, per vedere che essa vi s'accorda mirabilmente: si direbbe quasi che Dante abbia tenuto presente quel passo, mentre scriveva la terzina presa ad esaminare; e non abbia fatto altro che rivestirlo di forma poetica, mercè la metafora del parelio. Infatti, della somiglianza che le altre cose hanno con Dio, tocca anche altrove;[4] ma qui aggiunge, che nessuna cosa è simile a Dio.

[1] Con citazioni d'Alberto Magno e di San Tommaso, il Busetto dimostra egregiamente che « Dánte possedeva certamente un esatto concetto del *parelius* (παρήλιον), inteso come imagine, non specchio del sole », *Scr. cit.*, pag. 98.]

[2] Cfr. *Purg.*, XV, 22; e *Par.*, II, 93; ove *luce rifratta* e *raggio rifratto* stanno per *luce riflessa* e *raggio riflesso*.

[3] Cfr. la nota dell'ANTONELLI a questo v., nel *Commento del Tommaseo*.

[4] « Le cose tutte quante Hann'ordine tra loro; e questa è forma Che l'universo a Dio fa somigliante » (*Par.*, I, 103-105); « l'ardor santo ch'ogni cosa raggia Nella più somigliante è più vivace » (*Par.*, VII, 74-75); e nel *De Mon.* (I, 10): « De intentione Dei est, ut omne creatum divinam similitudinem repraesentet, in quantum propria natura recipere potest. Prop-

Infine, nell' interpetrazione del v. 108 ho creduto di mettere in rilievo l'antitesi tra Dio e il sole, anzi che quella tra il sole e le nubi, come parve al Perazzini; e perchè l'ordine dell' idee, fin dal v. 106, sembra portare a tale opposizione, chi consideri quell'epiteto di *verace* dato a *speglio*; e perchè, risolvendo la metafora, contenuta nel v. 108, in una similitudine, dalla quale risultasse l'antitesi tra le nubi e il sole, potrebbe farsi la seguente obiezione: col dire che nessuna nube dipinge la propria imagine nel sole, non s'esclude che altro possa dipingervela; onde, col dire che nessuna creatura fa Dio immagine di sè stessa, non s'escluderebbe che ciò potesse farsi da altro ente o virtù superiore. Ma il vero è che Dio non è soggetto ad alcuna virtù superiore a lui; e poichè «è da sapere che discendere la virtù d'una cosa in un'altra, altro non è che ridurre quella in sua similitudine»,[1] nulla può far di sè imagine Dio: il che non può dirsi del sole, che se «riduce le cose a sua similitudine di lume», a sua volta, ricevendo da Dio la luce, è ridotto a similitudine di Dio; ond'è imagine, *pareglio* di Dio.

Certamente s'obietterà: dunque non è vero ciò che molti interpetri affermano, cioè che ne' versi 106-108 Dante ripete «ciò che ha detto variamente in altri luoghi del poema, che i beati guardando in Dio veggono i pensieri e gli eventi umani»,[2] essendo Dio «lo speglio in cui prima che pensi il pensier pandi»?

La metafora dello *specchio* valse ai teologi[3] e valse in più luoghi allo stesso Dante per dar forma sensibile a uno de' più astrusi concetti teologici, cioè che «videntes divinam substantiam omnia vident... quae ad universi perfectionem pertinent»;[4] ma tanto gli uni, quanto l'altro non intesero che valersi d'una metafora; e si sa che la metafora non tramuta la cosa a cui s'attribuisce, nella cosa donde si cava: quindi, nè tutto «ci si risponde dall'anello al dito»; nè è interdetto a chi per indicare una cosa s'è servito di una metafora, servirsi d'un'altra per indicare quella medesima cosa in altra occasione. Dall'aver dunque i teologi e Dante stesso usata la metafora dello *specchio* per indicar che in Dio tutto si vede, non

ter quod dictum est: *faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.* Quod licet *ad imaginem* de rebus inferioribus ab homine [illegible] possit, *ad similitudinem* tamen de qualibet [illegible], cum totum universum nihil aliud sit, quam vestigium quoddam divinae bonitatis.

[1] *Conv.*, III, 14.

[2] Casini, *Commento alla Divina Commedia*, [illegible] XXV del *Paradiso*.

[3] San Tomm., *Summa theol.*, I, 12, 8° [illegible]

[4] San Tomm., *Summa contra gentiles*, III, [illegible]

ne segue che, proprio come avviene nello specchio, si riflettano in Dio le immagini delle cose; ma solo che in Dio si vedono le cose così chiaramente come in uno specchio. Or ciò non poteva impedire a Dante d'usare un'altra metafora ad esprimere lo stesso concetto; e questa è la metafora del parelio. Dirò di più: con la metafora del parelio, Dante non solo ci dice che i beati vedono tutto in Dio, ma ci spiega il modo di questo vedere. Infatti, se Dio riproduce nelle cose l'immagine propria, se le fa simili a sè (*parelio di sè*), ciò non è per altro, se non perchè in lui preesistono *ab aeterno* le immagini delle cose:[1] nell'essenza divina, scrive San Tommaso, «rerum omnium similitudines praeexistunt»:[2] «in quibusdam agentibus praeexistit forma rei fiendae secundum esse naturale, sicut in his quae agunt per naturam; sicut homo generat hominem, et ignis ignem. In quibusdam vero secundum esse intelligibile, ut in his quae agunt per intellectum; sicut similitudo domus praeexistit in mente aedificatoris, et haec potest dici idea domus, quia artifex intendit domum assimilare formae quam mente concepit. Quia igitur mundus non est casu factus, sed est factus a Deo per intellectum agente... necesse est quod in mente divina sit forma, ad similitudinem cujus mundus est factus».[3] Or chi vede Dio, vede anche i tipi, le idee delle cose che preesistono in lui *ab aeterno*. Ma conoscere le cose «prout earum similitudines praeexistunt in Deo, est videre eas in Deo»;[4] dunque dicendo Dante che Adamo vedeva la voglia di lui nel sole spirituale, che fa le cose simili a sè, egli viene a dire in sostanza: Adamo vedeva la mia voglia in Dio, nel quale essa preesisteva *ab aeterno*, come *ab aeterno* preesistono in lui le imagini di tutte le cose. Tale il concetto espresso ne' vv. 106 e 107: quanto al v. 108, esso contiene una specie di *corollario*, un'aggiunta, senza della quale la perifrasi sarebbe egualmente completa; ma anche quell'aggiunta contribuisce a determinare il concetto nella perifrasi racchiuso, a determinare cioè che quel *verace speglio* è Dio, non altri che Dio.

E giacchè siamo con i corollarii, se ne consenta uno anche a me. L'interpetrazione che ho sostenuta non è nè tutta nuova, nè tutta mia. Già il Venturi aveva scritto: «Parelio è un certo imperfetto ritratto del sole, dallá sua luce riflessa formato: e ogni creatura è tale rispetto a Dio, e Dio non è tale rispetto a veruna

[1] Cfr. *Parad.*, XXXIII, vv. 85-92.
[2] San Tomm., *Summae theol.*, I, 12, 9.
[3] San Tomm., *Summae theol.*, I, 15, 1.
[4] San Tomm., *op. cit.*, I, 12, 9.

creatura ».[1] Se non che quest' interpetrazione non fece fortuna; e ciò per varie ragioni, che può intender da sè chi ha avuto la pazienza di leggere questa non breve nota: a me basterà accennare la principale tra queste ragioni, cioè che avendo il Venturi derivata la sua interpetrazione dalla lezione *che fa di sè pareglio all'altre cose*, tale interpetrazione doveva necessariamenta apparire arbitraria.

[1] Il Biagioli scrive: « il Venturi [illegible], e con l'autorità del Landino tocca quasi il segno ». Ma se egli, il Biagioli, che certamente avrà preteso di toccare a puntino il segno, dà un'interpetrazione diametralmente opposta a quella del Venturi (Dio « in sè dipinge le altre cose... e nulla cosa può in sè l'immagine di lui ricopiare »), come può dire che il Venturi *tocca quasi il segno?*

XLVIII.

LA FIGLIA DEL SOLE *

(*Par.*, XXVII, 136-138)

* Pubblicato nella [illegible]
pagg. 200-212.

I.

Beatrice, dopo esposta a Dante la natura del nono cielo, si scaglia contro la cupidigia de' falsi beni, che toglie agli uomini di vedere di là delle cose mondane. E continua:

127 Fede ed innocenzia son reperte
Solo ne' pargoletti; poi ciascuna
Pria fugge, che le guance sien coperte.
130 Tale, balbuziendo ancor, digiuna,
Che poi divora, con la lingua sciolta,
Qualunque cibo per qualunque luna.
133 E tal, balbuziendo, ama ed ascolta
La madre sua, che con loquela intera
Disia poi di vederla sepolta.
136 Così si fa la pelle bianca nera
Nel primo aspetto della bella figlia
Di quel che apporta mane e lascia sera [1]

Intorno a quest'ultimi tre versi si sono alquanto affaticati i commentatori così antichi, come moderni; ma nessuno, a parer mio, è riuscito a dare un'interpetrazione sodisfacente. E ben cinque[2] sono le principali interpetrazioni. La prima, che è quella accettata dai più, per la *figlia del sole* intende *la natura umana* o *la vita dell'uomo*: così la natura umana, bianca nel primo aspetto (nella fanciullezza) si fa nera (nell'età virile); oppure: così la na-

[1] Cito senza segni d'interpunzione quest'ultima terzina, perchè non accetto la punteggiatura [illegible]

[2] Cfr. [illegible] pagg. 745-746. Però la quinta interpetrazione, quella del Catelani, non vi è accennata [illegible] *La bella figlia* [illegible]

tura umana di bianca (virtuosa) si fa nera (rea) nel cospetto di Dio. La seconda interpetrazione diferisce dalla seconda di queste due varianti soltanto in ciò, che per *la figlia del sole* intende *la Chiesa*. La terza, che è interpetrazione tutt'astronomica, intende *la luna* per *la figlia del sole*: « Così la superficie (pelle) della Luna, che ci si mostra bianca generalmente, e in particolar mod'o allorchè nel suo periodico giro è più remota dal sole per la opposizione con esso, si fa nera nel primo aspetto, cioè nel Novilunio e nella sua Congiunzione, quando appunto per la sua maggior vicinanza alla sorgente della luce, ne attinge in maggior copia, e quindi più largamente sarebbe in grado di farne dispensa ». Infine la quarta interpetrazione vuol dare ad intendere che *la figlia del sole* sia *l'aurora*; e la quinta, che sia *la luce*.

Esaminiamo una per una queste cinque interpetrazioni.

In quanto alla prima, coloro che per *la figlia del sole* intendono *la natura umana*, o, ch'è lo stesso, *la vita dell'uomo*, s'appoggiano, innanzi tutto, al v. 116 del canto XXII del *Par.*, ove il sole è detto « Colui ch'è padre d'ogni mortal vita »; ed al principio del canto XXVIII del *Par.*, stesso, ove il Poeta riassume le parole di Beatrice:

> Poscia che incontro alla *vita presente*
> *Dei miseri mortali* aperse il vero
> Quella che imparadisa la mia mente.

Il primo argomento fu già combattuto dall'Antonelli, il quale sostiene che quel verso, anzi che appoggiare l'interpetrazione dei più, la contraddice: infatti, dice a un dipresso l'Antonelli, se il sole è *padre d'ogni mortal vita*, esso non è padre della *natura umana*, che ha una vita immortale: la parte caduca c'è; ma essa non costituisce l'umana natura; chè anzi n'è la parte meno nobile e importante.[1] E questa obiezione, che è ingegnosa e acuta, trova appoggio anche in una sentenza di Dante: « le cose devono essere nominate dall'ultima nobiltà della loro forma; siccome l'uomo dalla ragione e non dal senso, nè da altra parte meno nobile ».[2] Del resto, ammettiamo pure, per poco, che il v. 116 del canto XXII

[1] A proposito del v. 116 del canto XXII del *Par.*, il Buti annota: « Lo sole è generativo d'ogni vita che muore; e questo dice a dare ad intendere che non è generativo dell'anime umane, che sono immortali e generate senza mezzo da Dio ». E il Landino: « chiama el sole padre dogni mortal vita: perchè è generativo dogni vita sensitiva: ma non de la rationale anima ».

[2] *Conv.*, II, 8.

del *Par.*, dia al sole la paternità delle nature mortali e dell'immortali: dunque i vv. 137 e 138 del canto XXVII restringerebbero questa, diciamo così, figliolanza del sole, poichè in essi verrebbe detto padre della sola umana natura. Chi dicesse d'un re, ch'egli è il padre di questa o di quella città del suo Stato, non verrebbe, in tal modo, ad escludere tutte l'altre città? Viceversa poi, rispetto ad un altro verso dello stesso poema dantesco (il 28 del canto X del *Par.*), l'importanza del sole verrebbe accresciuta, ove s'intendesse che *la figlia del sole* è *la natura umana*: là, infatti, il sole è detto «il ministro maggior della natura»; mentre ne' versi 137 e 138 del canto XXVII verrebbe detto il padre della parte più nobile della natura stessa. A ciò, io credo, volle riferirsi l'Antonelli, dicendo ch'è un'eresia chiamare il sole padre della natura umana. Il padre della natura umana, il creatore è Dio; ed è evidente che nel verso 138 non ha luogo il senso allegorico. In quanto all'altro argomento, recato pure da' sostenitori di questa prima interpetrazione, anch'esso non mi pare di gran peso. Col dire nel principio del canto XXVIII del *Par.*, che Beatrice gli aveva aperto il vero circa *la vita presente de' miseri mortali*, non è che Dante si riferisca ai versi 136-138, di preferenza che agli altri del canto XXVII, o, meglio, della fine di esso; il Poeta riassume tutta la seconda parte del discorso di Beatrice, cioè dal v. 121 al v. 148, ultimo del canto; e in questi versi è fuor di dubbio, che Beatrice tratti dell'umana natura, di virtuosa fattasi rea.

E ciò per la prima interpetrazione in generale: veniamo ora alle obiezioni speciali per ciascuna delle due varianti.

Secondo la prima variante, la frase *nel primo aspetto* si riferirebbe a *bianca*: or ciò non è possibile, obietta l'Antonelli; infatti, la disposizione delle parole è tale, che assolutamente bisogna intendere delle due l'una: «o che la pelle bianca si fa nera nel primo aspetto della bella figlia del sole; o che si fa bianca la pelle che è nera nel primo aspetto ecc.; e in ambedue i casi l'attributo *nera* va congiunto col primo aspetto». Ma anche concesso, che la frase *nel primo aspetto* possa riferirsi a *bianca*, «nella razza umana», obietta ancora l'Antonelli, «vi sono molte famiglie, nelle quali l'uomo non ha la pelle bianca neppure nella tenera età». Ed anche queste obiezioni mi sembrano giustissime. Ma se ne può fare una terza. Secondo la prima variante della prima interpetrazione, ne' versi 136-138 del canto XXVII del *Par.*, sarebbe contenuta una similitudine. Orbene, riferendo a *bianca* la frase *nel primo aspetto*, la similitudine sarebbe delle più viziose, poichè l'innocente fanciullo, diventato uomo perverso, si paragonerebbe al fan-

ciullo dalla bianca pelle, diventato bruno nell'età matura. Chi non sa che la similitudine non deve mai prendersi da cosa, che abbia troppa somiglianza con quella a cui si paragona? Ed io mi meraviglio molto, che il Venturi, il quale di similitudini dovrebb'esser maestro, non abbia almeno notato, accettando la variante di cui ci occupiamo,[1] che in questa similitudine non si poteva lodare la consueta maestria dell'arte dantesca.

La seconda variante riferisce a *si fa nera* la frase *nel primo aspetto*, e interpetra: così la bianca (virtuosa) natura umana si fa nera (rea) al cospetto di Dio. Ma anche questa variante è ben lungi dall'appagare. Al v. 24 dello stesso canto XXVII del *Par.* il Poeta ha detto *nella presenza del figliuol di Dio*: or chi non vede, che da questa reminiscenza, e fors'anche dal *divino aspetto* del canto che segue (v 104), non certo dalle parole *nel primo aspetto*, furono indotti i commentatori a interpetrare *nel cospetto di Dio*? la frase *nel primo aspetto* vale *nel primo apparire*; e qualunque altro senso le si voglia dare (non escluso quello del Catelani, *al presentarsi diretto d'un raggio luminoso*)[2] sarà sempre una stiracchiatura. Ma oltre a ciò, ne' versi 136-138 si verrebbe a dire della natura umana in generale quello che s'è detto, nelle due terzine precedenti, di questo o di quell'individuo; o, per dir meglio, si verrebbe a ripetere ciò che s'è detto ne' versi 127-129. Che bel regalo al povero Dante, di solito così vibrato e conciso!

Sicchè concludendo intorno alla prima interpetrazione, io non esito ad affermare, che essa è al tutto arbitraria; e non può contentare, se non un superficiale lettore del poema dantesco.

Nè meno arbitraria è la seconda, che per *la figlia del sole* intende *la Chiesa*. Anche qui la frase *nel primo aspetto* o dovrebbe riferirsi a *bianca*, o dovrebbe interpetrarsi *nel cospetto di Dio*; ed anche qui il sole dovrebbe prendersi nel senso allegorico. Ma c'è di peggio. La Chiesa, che fu sempre detta *la sposa di Dio* o *di Cristo*, qui diverrebbe *la figlia di Dio*: Dante stesso la chiama *la sposa di Dio* al v. 140 del canto X del *Par.*, (e chiama Dio *lo sposo*, al v. 141): nel canto XI (vv. 32 e 33) la dice «*la sposa* di colui che ad alte grida *disposò* lei col sangue benedetto»; e «*sposa* dell'Imperador che sempre regna», nel canto XII (vv. 40-43); e nel canto XXXII (vv. 128 e 129), «la bella *sposa*, che s'acquistò con la lancia e coi chiavi»: ma quel che più importa si è, che nello stesso canto XXVII (v. 40), e propriamente novantasei versi

[1] V. *Le similitudini dantesche* ordinate, illustrate e confrontate da L. Venturi, 2ª ediz., Firenze, Sansoni, 1889, pag. 116.

[2] V. pag. 500 del pres. vol.

prima del luogo che esaminiamo, San Pietro chiama la Chiesa *sposa* di Cristo. Si potrebbe aggiungere, che, con questa seconda interpetrazione, Beatrice ritornerebbe sull'argomento della Chiesa corrotta, argomento esaurito da San Pietro nello stesso canto XXVII, dal v. 22 al 27, e dal 40 al 66. Ma è inutile insisterci altro: quel che s'è detto basta a dimostrare, che anche questa interpetrazione è di quelle, che *melius erat natas non fuisse*.

Passiamo dunque alla terza, cioè all'interpetrazione astronomica. Naturalmente, lascerò da parte il punto di vista scientifico; e mi contenterò d'esaminarla dal solo punto di vista poetico. E, innanzi tutto, come per *la figlia del sole* non può intendersi *la Chiesa*, perchè questa fu sempre detta, anche da Dante, *la sposa di Dio* o *di Cristo*; così non può intendersi neppure *la luna*, che fu sempre detta non *la figlia*, ma *la sorella del sole*: Dante stesso riconosce questa parentela, dirò così, mitologica de' due maggiori astri del cielo; e mentre scrive, nel canto XX del *Purg.* (vv. 131-132), «Pria che Latona in lei facesse il nido a partorir li due occhi del cielo»; nel canto XXIII (v. 120) chiama esplicitamente la luna la *suora* del sole; mentre scrive «la figlia di Latona» al v. 67 del canto X del *Par.*, intendendo della luna; scrive «ambedue li figli di Latona» al primo verso del canto XXIX, intendendo della luna e del sole. E si noti, che l'ultimo di questi quattro esempii segue, di poco più che d'un canto, i versi, ne' quali si pretende che Dante chiamasse la luna *la figlia del sole*. Inoltre, anche secondo l'interpetrazione astronomica, ne' versi 136-138 del canto XXVII del *Par.*, sarebbe contenuta una similitudine: or è legge fondamentale d'una buona similitudine che si tolga da cose note; il prenderla da cose, di cui pochi abbiano chiara idea, annullerebbe lo scopo della similitudine, la quale non si propone tanto d'abbellire il discorso, quanto d'accrescere ad esso chiarezza ed efficacia. Or può davvero affermarsi, che tutto ciò, di cui l'Antonelli,[1] astronomo, discorre intorno all'opposizione e alla congiunzione della luna col sole, sia cosa ben nota alla comune dei lettori? A me sembra di no; e mi sembra pure, che, d'ordinario, il nostro poeta non si regoli, nelle sue similitudini, con criterio di-

[1] Le parole citate a pa[illegible] sono dell'Antonelli. Ho [illegible] tato l'Antonelli, non [illegible] *figlia del sole* per *la luna* nell'interpetrazione [illegible] tale un guazzabuglio, [illegible] interpetrazione del [illegible] lo di pare [illegible] che non ho creduto [illegible]

verso da quello, che giustamente l'arte rettorica impone. Le similitudini di Dante, scrive il Venturi,[1] « sono l'ornamento più splendido della sua poesia, vincono di varietà e di numero quelle di qualsivoglia altro antico e moderno, e giovano spesse a meglio chiarire e determinare l'imagine; più spesso a renderla per ogni parte compiuta, sempre a darle atto visibile, colore d'affetto, luce di verità, bellezza di vita ». Troveremmo nulla di tutto questo nella similitudine, che risulterebbe dall'interpetrazione dell'Antonelli? Sulla quale ci sarebbe ancora qualch'altra cosa da dire; ma, *per non essere infinito*, come direbbe il Cesari, passo alla quarta interpetrazione.

La quarta interpetrazione vuol dare ad intendere che *la figlia del sole* sia *l'alba*. È vero che Omero (*Odissea IV*) chiama *l'alba la figlia del mattino*; ma (oltre che *figlia del mattino* non è proprio la stessa cosa che *figlia del sole*) non è men vero che Dante la chiama invece (*Par.*, XXX, 7) *ancella del sole*; e che nessuno mai vide l'alba diventar *nera*. Lo stesso Postill. framm. pal. è costretto a cambiare il *si fa nera* in *rugescit*: ma, questo, in buon volgare, si chiamerebbe cambiar le carte in mano al lettore.

Che dire, infine, della quinta interpetrazione? *La figlia del sole è la luce*: e sia. Ma *la luce* non è tutt'uno con *i raggi solari*; e son questi, non la luce soltanto, che fanno diventar nera la pelle dell'uomo. Lo stesso sig. Catelani (poichè è sua quest'interpetrazione)[2] mostra di riconoscerlo, concludendo: « La sentenza voluta esprimer da Dante con le quattro riferite terzine è (secondo me) questa: Così tostamente, per effetto dei mali esempi si muta l'animo dell'uomo di buono in reo; come, *per la diretta azione de' raggi solari*, se gli muta la pelle di bianca in nera ». Sicchè anche il sig. Catelani m'ha tutta l'aria di cambiar le carte in mano al lettore.[3]

[1] Prefaz. all'*op. cit.*, pag. XIV.

[2] *La figlia del sole nella Divina Commedia, Lettera di Bernardino Catelani al Can. D. F. Baldassarri*, ripubblicata nell'Alighieri, Rivista di cose dantesche, anno I, pagg. 140-144.

[3] [Aggiungo altre quattro interpetrazioni. L'Antognoni (in *Bibl. delle scuole class. it.*, VIII, 206) interpetra: « La bella figlia del Sole non è se non la terra, considerata nella sua superficie, su cui una vegetazione è imbiancata (*Inf.*, II, 128) al mattino e lasciata oscura la sera; vegetazione e vita mortale, di cui è padre il sole (*Par.*, XXII, 116) ». È, in fondo, la stessa interpetrazione del Buti, accennata alla pag. prec., n. 1ª: non avendo creduto di dover confutare il Buti, troppo grave offesa gli farei, confutando l'Antognoni. Il ROMANI (Lectura Dantis. *Il canto XXVII del Parad.* ecc. Firenze, Sansoni, 1904): « il candore morale della più bella delle viventi specie generate dal sole, cioè della specie umana, in poco

II.

La *bella figlia del sole* è Circe. Senza tener conto d'Omero,[1] ignoto a Dante,[2] Circe è detta *figlia del sole* e da Ovidio[3] e da Virgilio;[4] del quale ultimo, specialmente, era a Dante familiarissima tutta *l'alta tragedia*.[5]

Ed ora veniamo all'interpetrazione dell'intera terzina. Io incomincio dal proporre la seguente punteggiatura:

> Così si fa la pelle bianca, nera
> Nel primo aspetto, della bella figlia
> Di quei che apporta mane e lascia sera;

tempo si annera ». Alla quale interpetrazione il Parodi (in *Bullett. della soc. dant. it.*, N. S., XI, 193, nota 2) obiettò: « che Dante per indicare la specie umana si sia servito d'un'imagine così stravagante, non me ne so persuadere ». E il Parodi, interpetrando *la bella figlia del sole* per *l'aurora* e sopprimendo la virgola dopo *aspetto*: « Così si fa nera la pelle, che si mostrava bianca al primo apparire di colei ecc. cioè dell'Aurora. Ossia: così il cielo, di bianco ch'era al mattino, diventa nero la sera ». Si noti, innanzi tutto, che il Parodi sente la necessità di collocare la parola *bianca* vicino alla frase *nel primo aspetto*, mentre, nel testo, a questa frase si trova vicina la parola *nera*; in secondo luogo, chi si persuaderà che Dante per dire *il cielo* dicesse *la pelle?* E ciò, s'intende, oltre quello che si riferisce all'interpetrazione della *bella figlia del sole* per l'*Aurora*. Infine, il Torraca che già nelle sue osservazioni al *Commento* del Poletto (in *Bullett. della soc. dant. it.*, II, 208) aveva proposta una sua interpetrazione, sulla base, dirò così, dell'*aurora*; nel *Commento* la ripudia (e fa benissimo), per accostarsi a quella del Catelani; però, intende *il primo aspetto della luce* per il *nascere*: « così si fa *bianca* la pelle, che, al momento della nascita, era *nera*. Non si vuol prendere *bianca* e *nera* in senso assoluto; certo è che quando il bambino nasce, la sua *pelle* ha colore rosso cupo, e subito dopo impallidisce ». Alla quale interpetrazione molto si potrebbe obiettare: per amor di brevità, rimando il lettore a quanto ne scrisse il Venturi, in *Bullett.* cit., XIV, 117].

[1] « Circe diva terribile . . . Dal sole aggiornator nacque e da Persa ». *Odissea*, Lib. X, vv. 179-182 della trad. del Pindemonti.

[2] Cfr. specialmente Fornaciari, *Ulisse nella D. C.*, in *Studi su Dante*, Milano, E. Trevisini, 1883, pag. 104. Però la perifrasi dantesca (« Di quei che apporta mane e lascia sera ») ricorda assai da vicino il φαεσιμβρότου Ἠελίοιο d'Omero, tradotto dal Pindemonte in « sole aggiornator »: non è quindi impossibile, che anche il passo d'Omero fosse noto a Dante, per il tramite di qualche scrittore latino.

[3] *Metamorfosi*, Lib. XIV, cap. VIII.

[4] *Eneide*, Lib. VII, v. 11.

[5] *Inf.*, XX, 113 e 114.

ed interpetro: Così (fino a tal segno,[1] cioè fino al punto che il ragazzo ancora imberbe si ride dei digiuni e s'augura di veder morta la madre), sino a tal segno la pelle della bella figlia del sole (la sembianza, l'apparenza di Circe), nera nel primo aspetto (turpe, deforme al primo apparire), si fa bianca (piacevole, dilettosa). E già il lettore si sarà accorto, che, nella terzina ch'esaminiamo, si tratta nè più nè meno che di quella

femmina balba,
negli occhi guercia e sovra i piè distorta,
con le man monche e di colore scialba,

apparsa in sogno a Dante nel 4° ripiano del Purgatorio; di quella «dolce sirena», che volse Ulisse dal suo cammin vago; di «quell'antica strega», che a prima vista parve a Dante deforme, ma che poi, come appunto è de' falsi piaceri da essa simboleggiati, si venne, sotto gli sguardi di lui, abbellendo e colorando.[2] E si noti, che nel 4° ripiano del Purgatorio, Virgilio rimprovera Dante, perchè, tutt'assorto nell'avuta visione, guatava pure inver la terra, invece di rivolger gli occhi «al logoro che gira lo rege eterno con le ruote magne»: parimenti nel Paradiso, Beatrice inveisce contro la cieca cupidigia de' beni mondani

(O cupidigia, che i mortali affonde
Sì sotto te, che nessuno ha potere
Di trarre gli occhi fuor delle tue onde!).

la quale impedisce agli uomini di guardare al cielo. Poichè appunto questo è il nesso, onde s'uniscono i concetti esposti dal v. 121 alla fine del canto XXVII del *Parad.*, con quelli esposti ne' versi precedenti, o meglio, nella prima parte del discorso di Beatrice.

---

[1] [Il Pellegrini (*Boll. della soc. dant. it.*, N. S., anno I, pag. 26) crede che, interpetrando il *così* per *fino a tal segno*, l'interpetrazione da me proposta per l'intera terzina perda di chiarezza; e propone d'interpetrarlo per *in questo modo, seguendo questa via*. Se al lettore parrà che veramente, con questa variante, la mia interpetrazione «acquisterebbe non poco», come pare al Pellegrini, la accetti pure: per me, ci ho qualche dubbio.]

[2] *Purg.*, XIX, vv. 7-63. So bene che in costei non tutti gl'interpetri riconoscono Circe: ve la riconoscono però i più ed i più autorevoli, così antichi come moderni, assegnando del riconoscervela bonissime ragioni (Cfr. SCARTAZZINI, Ediz. Lips., vol. II, pag. 340): alle quali si può ora aggiungere che la *Sirena* del canto XIX del *Purg.* e la *bella figlia del sole* si illustrano a vicenda.

Si potrà obiettare; com'è che la Circe della visione è dapprima di *colore scialba* ed ha *volto smarrito*, cioè *pallido*; mentre la Circe del canto XXVII del *Parad.* ha *nel primo aspetto* la *pelle nera*? e com'è che poi l'immaginativa dell'uomo fa di color roseo la Circe della visione, e di color bianco l'altra? Io non indugio a vedere anche qui l'influenza della rima; la quale dev'essere stata causa, anche qui, di una di quelle piccole deviazioni dalla poesia interiore ben definita prima, delle quali discorrono lo Gnoli [1] e lo Zingarelli.[2]

Infine, due parole per la variante di punteggiatura da me proposta. Provatevi a leggere la terzina con la punteggiatura adottata da' più recenti commentatori (Scartazzini, tanto nell'edizione di Lipsia, quanto in quella di Milano; e Casini),[3] e ditemi se riuscite a far sentire le molte virgole, o, anche riuscendovi, dove se ne vada l'armonia del verso e della strofa: leggete invece con la punteggiatura da me proposta, e troverete che è agevolissimo far sentire le virgole e far comprendere il senso letterale, senza nulla togliere all'abituale armonia e scorrevolezza dantesca.[4]

---

[1] *Studi letterari*, Bologna, Zanichelli, 1883, pag. 196-221.

[2] *Studi di filologia romanza*, pubb. da E. Monaci, Roma, Loescher 1884, fasc. I, pag. 188-189.

[3] « Così si fa la pelle bianca, nera
Nel primo aspetto, della bella figlia
Di quei che apporta mane e lascia sera ».

[Notevolissima la punteggiatura del Torraca:

Così si fa, la pelle, bianca, nera
Nel primo aspetto della bella figlia ecc.;

Se pure qualche virgola non l'abbia aggiunta il suo proto].

[4] [Nel Periodico *Scienze e lettere*, vol. III, fasc. 13 e 14 del 1884, che si pubblicava a Prato, diretto dal sac. prof. Gioacchino Pelagatti, già il can. Carmine Galanti aveva interpetrato per Circe la *figlia del sole*; ma della sua interpetrazione io non ebbi notizia che da un brevissimo accenno del Poletto, nel suo *Commento* (III, pag. 585), pubblicato nel 1894; e solo da qualche anno ho potuto leggere, per la squisita cortesia dello stesso mons. Poletto, tutta la *Lettera* XIII della 2ª *Serie* delle *Lettere su Dante* del Galanti, invano da me richiesta a librai e a pubbliche biblioteche. Ecco dunque l'interpetrazione del Galanti: « *Così la pelle bianca diventa nera*, ossia così nel racconto mitologico, e nelle descrizioni dei poeti gli uomini cambiano la loro pelle e diventano neri animali, vale a dire ognuno di essi addiviene un porco del gregge epicureo — Epicuri de grege porcus — *alla prima veduta o al primo loro affisarsi nella bella figlia del sole, la quale è Circe* ». Come si vede, l'interpetrazione del Galanti non s'accorda con la mia, se non nell'interpetrazione della *bella figlia del sole*: per il resto, essa è tutt'altra. E per quanto ingegnosa, non è accettabile: 1° perchè Circe trasformava gli uomini in bestie, non col suo *primo ap-*

parire (come Medusa, che bastava guardarla per diventar *di smalto*), ma co' beveraggi e col tocco della verga: e ciò si rileva dagli stessi passi d'Omero (*Odiss.*, X), d'Orazio (*Epod.*, XVII, *Epist.*, I, 2ª) e d'Ovidio (*Metam.*, XIV, 276 e seg.), citati dal Galanti; 2º perchè non in soli porci tramutava Circe gli uomini, ma e in leoni, e in orsi, e in lupi, e in cani, come attestano Virgilio (*En.*, VII, 15 e seg.) e Orazio (*Epist.*, cit.); 3º perchè il presente *si fa* sarebbe stato tanto poco a proposito, quanto a proposito, in altri simili casi, Dante usò l'imperfetto: per esempio (*Inf.*, XXXI, 4-5), « Così od'io che *soleva* la lancia D'Achille e del suo padre esser cagione » ecc.: infatti, il Galanti sentì il bisogno d'aggiunger di suo *nel racconto mitologico e nelle descrizioni dei poeti*].

XLIX.

LA "GRAZIA„ DI CUI "L'ALTISSIMO LUME DEGNAMENTE S'INCAPPELLA„*

* Pubblicato nel *Giornale dantesco*, anno II (18[illegible]), pagg. 252-256.

> Lo rege per cui questo regno pausa
> in tanto amore ed in tanto diletto,
> che nulla volontà è di più ausa,
> le menti tutte nel suo lieto aspetto
> creando, a suo piacer di grazia dota
> diversamente; e qui basti l'effetto.
> E ciò espresso e chiaro vi si nota
> nella scrittura santa in quei gemelli
> che nella madre ebber l'ira commota.
> Però secondo il color dei capelli,
> di cotal grazia l'altissimo lume
> degnamente convien che s'incappelli.
>
> *Parad.* XXXII 61-72

Quest'ultima terzina fu giudicata da un espositore di Dante, il Mercuri,[1] di così difficile interpetrazione, « che la sibilla cumea vi getterebbe gli occhiali nel pozzo, e forse Navio padre degli auguri non ne caverebbe il significato ». A me veramente non par di trovarci tutta questa difficoltà: è certo, ad ogni modo, che, se appena qualcuno de' commentatori interpetrò rettamente il primo verso, nessuno, ch'io sappia, riuscì a dar degli altri due un'interpetrazione letterale precisa. E poichè, nell'interpetrazione di qualsiasi sentenza, se non si prendano le mosse da una precisa interpetrazione letterale, anche il senso riesce quasi sempre o incompleto, o vaporoso, o non in tutto corrispondente al concetto dell'autore; credo di poter affermare, che de' vv. 71 e 72 nessun commentatore, ch'io sappia, è riuscito a dare la vera interpetrazione. Senza

[1] *Lezioni* [illegible]
[illegible] *Comm. lips.* [illegible] III [illegible]

parlare delle più strane,[1] le interpetrazioni, che mette conto di prendere in esame, son due. La prima è del Buti: « Ecco che parla secondo l'esempio posto, cioè secondo che a Dio piacque di dare più grazia a Iacob, che fu nero, ed ebbe li capelli neri, che ad Esaù, che fu rosso ed ebbe li capelli rossi; cioè secondo che a Dio piacque di dare all'uno li capelli neri, ed all'altro rossi, così gli piacque di dare all'uno più grazia che all'altro; e però dice l'*altissimo lume*, cioè di paradiso, che è lo lume che beatifica li beati, che sta nel fondo della rosa, *convien che s'incappelli*, cioè abbia intorno a sè su per le sedie a modo di cappello, *Degnamente*, *Di cotal grazia*, cioè di siffatta grazia chente Iddio hae voluto donare all'anima ». La seconda interpetrazione è di Brunone Bianchi: anch'egli premette che « quella idea dei capelli a significare il dono della grazia infuso nel pargolo è stata suggerita a Dante dal fatto biblico dei figli di Rebecca, Esaù e Giacobbe »; e continua: « La diversità della gloria celeste ne' fanciulli, non potendo aver ragione nei meriti, è effetto del diverso grado di grazia, di che Dio è libero e gratuito distributore. Però si dice esser conveniente che il lume beatifico *s'incappelli* degnamente, cioè si sovrapponga al capo dell'eletto secondo la misura della grazia, di cui con ardita metafora e per più corrispondenza coll'idea del cappello (*ghirlanda*, *corona*) si vuol significare la maggiore o minor bellezza coll'imagine del color dei capelli ». Di queste due interpetrazioni lo Scartazzini scrive: « buona quella del Buti, e migliore quella di Brunone Bianchi »; e il Casini: « l'interpetrazione che è la sola accettabile fu meglio dichiarata dal Bianchi e confermata dallo Scartazzini ». Ma l'interpetrazione del Buti e quella del Bianchi non sono punto la stessa cosa; se non fosse per altro, per le parole *di cotal grazia*, che il Buti riferisce a *s'incappelli*, il Bianchi a *capelli*. Meglio dunque si sarebbe detto: non buona l'interpetrazione del Buti: ma peggio assai quella del Bianchi; chè l'uno interpetra, almeno, rettamente il primo verso; e, quanto agli altri due, si contenta di qualche innocua sostituzione di parole: onde, se non chiarisce il testo, neanche può dirsi che l'imbrogli; mentre l'altro, riunendo il complemento *di cotal grazia* al primo verso, non solo non dà nel segno neppur per questo; ma tronca ogni via alla vera interpetrazione degli altri due. « E però pria tratterò quella che più ha di felle ».

[1] Cfr. Scartazzini, *l. c. cit.*, e Betti, *Postille alla Divina Commedia*, pubbl. dal Cugnoni, nella *Collez. di opusc. dant.* di G. L. Passerini, Città di Castello, Lapi, 1893, parte III, pagg. 112-113.

Brunone Bianchi punteggia così la terzina:

> Però secondo il color dei capelli
> di cotal grazia, l'altissimo lume ecc.

la quale punteggiatura è seguita da quasi tutte le moderne edizioni. Ora, ha un bel dire Brunone Bianchi, che « non si danno i capelli alla grazia, ma i capelli e il loro colore si pongono come simbolo e figura dei bellissimi e varî doni di questa grazia medesima ». Ma come non si danno i capelli alla grazia, se si riferiscono a *color dei capelli* le parole *di cotal grazia*? È inutile giocar di sofismi: *i capelli della grazia* non sono soltanto un'ardita metafora, come riconosce lo stesso Bianchi, ma la più strana metafora che mai si possa imaginare. Ma, seguita il Bianchi, « *secondo il color de' capelli di cotal grazia* deve ritenersi come un modo ellittico, intendendo: *secondo il color de' capelli rappresentativo del grado di cotal grazia* ». E che perciò? attenua forse l'ellissi la stranezza della metafora? E dato anche che la attenuasse, l'importante è, che, riferito a *capelli*, le parole *di cotal grazia* diventano inutili: infatti, se col primo verso della terzina ch'esaminiamo s'accenna ai gemelli della terzina precedente (ed è ormai fuor di dubbio), esso solo basta a significare il concetto che Brunone Bianchi vede incluso e in esso primo verso e nel primo emistichio del secondo: prova ne sia, se prova occorre, che il Buti, il quale sembra sia stato il primo a dar la vera interpetrazione del primo verso, non ebbe bisogno di riferire a *capelli* le parole di *cotal grazia*. Inoltre, affatto arbitraria è l'interpetrazione del verbo *incappellarsi* per *sovrapporsi al capo di qualcuno*: come *scappellarsi* vale *togliersi il cappello*, così *incappellarsi*, nel suo senso proprio, etimologico, vale *mettersi il cappello*: ed è questo, infatti, il significato che oggi, parlando per celia, o, figuratamente, per *stizzirsi*, ha il verbo *incappellarsi*: che se *cappello* s'interpetri per *corona*, *incappellarsi* varrà *mettersi la corona*, *coronarsi*. Ma dato pure che *incappellarsi* valga *sovrapporsi al capo*; *l'altissimo lume che s'incappella degnamente* varrà, per questo, *l'altissimo lume che si sovrappone al capo dell'eletto*? se riferisce a *capelli* le parole *di cotal grazia*, donde trae il Bianchi questo complemento *dell'eletto*, ch'ei riferisce a *s'incappelli*? o qui pure si tira in campo l'ellissi?

A mio parere, adunque, l'interpetrazione di Brunone Bianchi, per quanto accettata da tutti i commentatori moderni, come afferma lo Scartazzini, e anche, io aggiungo, dai più recenti (Poletto, Ca-

sini),[1] è, senz'alcun dubbio, da rigettare. E naturalmente va rigettata anche la sua punteggiatura.

Ed ora veniamo all'interpetrazione che *ha men veleno*, quella del Buti. In quanto al primo verso della terzina, ho già detto che il Buti lo interpetrò rettamente: in quanto agli altri due, osservo: 1° è inesatto il dire che *l'altissimo lume* «sta nel fondo della rosa»: esso sta al disopra, quindi in cima della rosa, se mai: stando in fondo della rosa, come sarebbe *altissimo*? 2° il verbo *s'incappelli* è interpetrato per *abbia intorno a sè su per le sedie a modo di cappello*: ma con questo non si chiarisce punto il concetto del poeta; quantunque sia giusto il notare che il Buti, trecentista, può non aver sentito il bisogno di dichiarare che *cappello* valesse *corona*; 3° *di cotal grazia* è spiegato dal Buti: «di siffatta grazia chente Dio hae voluto donare all'anima»; ma il buon commentatore poteva risparmiarsi questa sostituzione di *siffatta* a *cotale*; chè certo non è qui la difficoltà del passo ch'esaminiamo. Del resto, anche per l'interpetrazione del secondo e terzo verso il Buti merita lode: ha saputo esser cauto, e, se non altro, non ci *ha menati altrove* dal concetto del poeta.

Io metto la virgola dopo *capelli*, invece che dopo *grazia*, accordandomi in ciò col minor numero delle edizioni moderne; ed interpetro: in Esaù ed in Giacobbe, de' quali l'uno ebbe i capelli rossi, l'altro neri, la Scrittura c'insegna che Dio, nell'atto di crearle, dota le anime di minore o maggior copia di grazia: *però* (perciò), *secondo il color de' capelli* (secondo la maggiore o minor copia di grazia che ciascun'anima ha ricevuta), *conviene* (è giusto) *che l'altissimo lume* (Dio) *s'incappelli* (si coroni, si circondi) *degnamente* (proporzionatamente, cioè concedendo loro di essergli più o meno vicine) *di cotal grazia* (delle anime a cui tal grazia è stata largita). Come si vede, trattasi d'un'interpetrazione strettamente letterale, e nondimeno chiarissima: nessuna parola aggiunta arbitrariamente; nessuna frase, il cui senso non si giustifichi, come brevemente dimostrerò. Interpetro *l'altissimo lume* per *Dio*, piuttosto che per *il lume beatifico, la gloria celeste, ecc.*; non perchè, in sostanza, non sieno la stessa cosa; ma per ragion di chiarezza: infatti, evito così quella «strana confusione d'idee, di grazia e di gloria», che Brunone Bianchi rimprovera a chi, «non capacitandosi del color de' capelli della grazia», riferisce a *s'incap-*

[1] Aggiungo ancora, dal Vandelli e dal Torraca: il Vandelli anzi, nella 5ª ediz. del Commento dello Scartazzini scrive: «ed è interpetrazione sodisfacente di questo luogo veramente non troppo perspicuo.»

pelli le parole *di cotal grazia*. E in appoggio di tale interpetrazione, ricordo, per non citar altro, i vv. 43, 54, 67, 100-103, 110-111, 116 e 124 del canto XXXIII del *Parad.*, ove *l'eterno lume*, *l'alta luce*, *la somma luce*, *quella luce* dalla quale è impossibile volgersi per altra vista, *il vivo lume*, che tale è sempre qual era davanti, *l'alto lume*, *la luce eterna* non sono che perifrasi di Dio. Interpetro *incappellarsi* per *coronarsi*, *circondarsi*, come *cappello* del v. 9 del canto XXV del *Parad.*, s'interpetra (e tale interpetrazione è incontestabile) [1] per *corona*. È bensì vero che nel canto XXV *cappello* è corona da cingersi alla testa, mentre qui, nel canto XXXII, *incappellarsi* non può intendersi per *cingersi di corona la testa*, giacchè *l'altissimo lume*, Dio, è sopra la mistica rosa, di cui fan parte le anime dei bambini, dotati di più o meno grazia; ma come *corona* vale, per similitudine, *qualsiasi cerchio*, *circondamento* o *circonferenza*; e come *coronare* vale anche *circondare*, [2] così mi pare indiscutibile che anche *incappellarsi* possa valere *circondarsi*. E certo con siffatto significato adoperarono il verbo *incappellarsi* il Poliziano, a proposito della rosa (« questa di verdi gemme s'incappella », *Stanze*, I, 78); e il Firenzuola, a proposito del cedro (« quel d'oro e di smeraldi s'incappella », *Rime*, vol. 4° delle *Opere*, Milano, Soc. tip. dei clas. it., 1802, pag. 74). A proposito de' quali esempii, si noti pure che anche il Poliziano e il Firenzuola accompagnano il verbo *incappellarsi* con un complemento di specificazione (*di verdi gemme*, *d'oro e di smeraldi*), come, secondo la mia interpetrazione, il nostro poeta (*di cotal grazia*). Infine, interpetro *cotal grazia* per *le animе dotate di cotal grazia*, prendendo l'astratto per il concreto, figura di metonimia, la quale

[1] *Prenderò il cappello*: sarò incoronato; *cappello* [illegible] del francese *chapeau* e del prov. *capel* (Zing., 120), che valeono *ghirlanda, corona*. Cfr. Boccaccio, *Decameron*, I, 1: « Non sappiendo li franceschi che si volesse dire *Cepparello*, credendo che *cappello* [illegible] *ghirlanda*, secondo il loro volgare, a dir venisse » ecc. Casini, *Commento alla Divina Commedia*.

[2] Cfr. i vocabolari così dell'uso antico come le moderno, e specialmente i seguenti esempii: « Io vidi più fulgor vivi e vincenti far di noi centro e di sè far corona », *Parad.*, X, 64 e 65; « li vaghi giovani di sè intorno a noi accumulati quasi fecevano una corona », Boccaccio, *Fiamm.*, 4, 79; « sotto, folta corona al seggio fanno con fedel guardia i suoi Circassi astati », Tasso, *Ger. lib.*, XVII, 13; « come in sulla cerchia tonda, Montereggion di torri si corona », *Inf.*, XXXI, 40 e 41; « Al professore fanno bella corona i discepoli », Rig. e Fan., *Diz.* [illegible]

ognun sa quanto fosse a Dante familiare. Col che non solo non si danno i capelli alla grazia, ma neppure alle anime dotate di quel grado di grazia che i capelli rappresentano; essendo ovvio supplire alla concisione del v. 70 « però secondo il color de' capelli » con le parole *avuti in vita.*

L.

LA VISTA E LE VISTE

In tutto il Poema, la parola *vista*, per *occhio*, *sguardo* o *facoltà visiva*, è usata da Dante, al singolare, più di venti volte; solo sette volte ricorre al plurale, con un senso che pare lo stesso:

1° e quinci sien le nostre viste sazie. (*Inf.*, XVIII, 136).

2° che nostre viste là non van vicine. (*Purg.*, XXX, 111

3° al quale intender fur mestier le viste. (*Purg.*, XXXI, 15).

4° disser, Fa che le viste non risparmi. (*Purg.*, XXXI, 115):

5° al modo, credo, di lor viste eterne. (*Par.*, VIII, 21).

6° per che le viste lor furo esaltate. (*Par.*, XXIX, 61)

7° che non hai viste ancor tanto superbe (*Par.*, XXX, 81)

Perchè questa diversità d'uso? Avrebbe Dante considerato il sostantivo ***vista*** come uno di quelli, di cui si può usare il plurale nello stesso senso del singolare, come *occhio*, ***braccio***, *orecchio* ed altri? Così sembrano pensarla i commentatori, interpetrando, senza discutere,[1] il plurale ***viste*** nè più nè meno che se fosse il singolare

[1] Tra i molti commentatori da me consultati, [illegible] solo che senta il bisogno di cercare una qualsiasi ragione all'interpetrazione [illegible] (e questo gli va dato lode) è Lorenzo Martini (*La Div. Com. [illegible] secondo i principii della filosofia*, Torino, 1840), citato dallo Scartazzini nel *Commento Lips.*; ma non gli si può certo dar lode per [illegible]

vista: nè alcun lume ci dà la Crusca, registrando il verso 136 del canto XVIII dell'*Inferno* e il 124 del canto III del *Paradiso*. Quanto a me, credo che l'uso dantesco del sostantivo *vista* sia perfettamente regolare e in pieno accordo con l'uso moderno.

Nel primo, nel secondo, nel quinto e nel sesto de' sette versi citati il plurale *viste* si spiega facilmente: si tratta di più persone; e quantunque anche il singolare *vista* avrebbe reso egualmente l'idea, pure il plurale non ha, certo, nulla d'anormale: anche oggi, parlando di più persone, si direbbe tanto *le nostre* o *le loro viste*, quanto *la nostra* o *la loro vista*: per il terzo, il quarto, o il settimo verso, il plurale *viste* sta ad indicare più specie di *vista*, principalmente quella degli occhi e quella della mente. Quando dalla bocca di Dante, vinto da confusione e da paura, vien fuori un debole, impercettibile *sì*, Beatrice per *intenderlo* (si noti bene, per *intenderlo*, che non è tutt'uno con *sentirlo*) ha ben mestieri, oltre che della vista materiale, alla quale non potea dir molto il solo movere delle labbra (un nulla, quasi, trattandosi d'un monosillabo); Beatrice ha mestieri anche della *vista della mente* (*Purg.*, X, 122), dell'*occhio della mente* (*Par.*, X, 121), della *mente* che non sia *negli occhi oscura* (*Purg.* XXXIII, 126): perciò Dante scrive che, ad *intendere* il suo *sì* «fur mestier *le viste*». Parimenti, quando le quattro belle menano Dante innanzi al Grifone e a Beatrice, e Dante vede il Grifone specchiarsi negli occhi di Beatrice «or con uni or con altri reggimenti», e lo vede rimanere immutato, mentre si trasmuta la sua imagine specchiata negli occhi di lei; il veder tutto ciò col solo occhio materiale (*l'occhio che non vede*, *Purg.*, XV, 134) gioverebbe assai poco a Dante, se l'occhio della mente non gliene scoprisse l'allegoria: allegoria non facile, certamente, a scoprirsi, trattandosi, pare, della «immutabilità di Dio» e della «molteplicità dei rapporti che in lui discopriamo, secondo la diversità degli aspetti, ne' quali per noi si contempla».[1] Ecco perchè le quattro belle dicono a Dante: «fa che *le viste* non risparmi». Ciò, col suo solito acume, intuì, pare, il Tommaseo, chiosando: «aguzza l'ingegno e l'affetto»; e la sua chiosa fu riprodotta in più d'uno de' commenti posteriori: ma, per la sua concisione, sfuggì ai più tra i dantisti; e lasciò insoddisfatto, non meno

---

escogita: «Per lo più s'adopera il numero del meno; ma qui» (a proposito del 7° verso) «si ha il numero del più; il che si può riferire e ai due occhi e alle replicate modificazioni della vista, alle quali soggiacque nel passare di cielo in cielo». *Risum teneatis*? eppure lo Scartazzini riferisce questa chiosa senza ridere: forse egli ha pensato: meglio questo, che nulla.

[1] Nota dell'Antonelli nel *Comm. del Tommaseo*.

di quelle degli altri interpetri, il giusto desiderio del lettore, di conoscere perchè Dante, in questo caso, avesse usato il plurale *viste*.[1] Infine, per ciò che riguarda il terzo de' versi citati, « che non hai viste ancor tanto superbe », Dante poteva bensì, con l'occhio materiale, vedere il fiume di luce, che gli apparve nell'Empireo, non che le faville vive o topazii, che di quel fiume uscivano e poi vi si riprofondavano; poteva bensì, con l'occhio materiale, veder le due rive dipinte di mirabil primavera; tanto più che poco prima egli aveva sentito riaccendersi così la sua vista, da sostenere qualunque più fulgida luce (*Par.*, XXX, 58-60); ma non ancora il suo *viso mortale* (*Par.*, XXI, 61) poteva gareggiar con quello de' veri beati;[2] nè la sua *mente luceva* (*Par.*, I, 100) ancor tanto, da poter comprendere, da sè, di che vero fosser prefazii siffatte apparizioni: perciò Beatrice ebbe a dirgli: tu non hai ancora *viste* così superbe.[3]

Si potrà obbiettare: appena due versi dopo l'avvertimento delle quattro belle, « fa che le viste non risparmi », Dante aggiunge:

> mille desiri più che fiamma caldi
> strinsermi gli occhi agli occhi rilucenti:

[1] Il Landino interpetra: « adopera ogni tua virtù visiva a mirare ». Ma la *virtù visiva* non è una sola? E il Volpi (*Indice primo*, che segue la *D. C. di D. A. già ridotta a miglior lez. dagli Accad. della Crusca*, Padova, 1727. vol. II): « *Viste*, per *guardature*, *occhiate* »; sicchè Dante avrebbe usata l'una di queste due frasi: *non risparmiare le guardature, non risparmiare le occhiate*. Parole non ci appulcro!

[2] Anche in questo scorcio della visione, compreso nella seconda metà del Canto XXX del *Paradiso* e negli ultimi tre canti, la vista del mistico pellegrino séguita ad accrescersi: s'accresce, dopo ch'egli s'è chinato « all'onda, che si deriva, perchè vi s'immegli » (XXX, 86-87), tanto che non si smarrisce nell'ampio e nell'altezza della candida rosa (*ivi*, 118-219); nè la impedisce l'interporsi degli angeli « tra il disopra e il fiore » (XXXI, 19-21); s'accresce, volando per il celeste giardino (« che veder lui t'acconcerà lo sguardo » XXXI, 98); s'accresce, mirando nella faccia che più a Cristo somiglia e che sola può disporre a veder Cristo (XXXII, 85, 87); s'accresce, quando, sciolto il mistico pellegrino da ogni nube di mortalità (XXXII, 31-32) la sua vista divien più sincera, (*ivi*, 52-53), e si ficca nella luce eterna (*ivi*, 83); s'accresce ancora (*s'avvalorava*, *ivi*, 112-113) guardando in quel vivo lume.

[3] Anche per queste *viste* del canto XXX del *Par.*, il Tommaseo ebbe una felice intuizione, annotando: « il plurale è qui più proprio »; ma si guardò bene dal dircene il perchè; solo citò il virgiliano *mortales visus*: però io confesso che non riesco a veder l'opportunità di questa citazione.

e subito dopo le parole di Beatrice, « non hai viste ancor tanto superbe », scrive :

> Non è fantin che sì subito rua
> col volto verso il latte ecc.
> come fec' io per far migliori spegli
> ancor degli occhi :

insomma, parlando degli occhi materiali, subito dopo aver parlato di *viste*, Dante, si potrà obiettare, dimostra appunto d'aver usato *viste*, per *occhi materiali*. Le frasi *stringere gli occhi* a una cosa, *far degli occhi migliori spegli* a una cosa indicano un guardare attento e fisso: or chi guarda fissamente e attentamente non può con la mente mirare altrove : questa dev'essere non meno fissa ed attenta. Perciò, se Dante, dopo aver parlato di più *viste*, parla poi d'una vista sola, la materiale, ma fissa ed attenta; non esclude con ciò la vista della mente; chè questa è del guardar fisso ed attento compagna inseparabile. Esclude forse il Poeta la vista della mente, allorchè scrive che *tutto il suo viso* era *messo* in quella circolazione, che pareva concetta nella luce eterna ? (*Par.*, XXXII, 127-132). Si trattava di scoprire come in Cristo, s'unissero le due nature; mistero che appunto la *mente* scoprì poi, percossa dal lampo della grazia divina (vv. 140-141).

LI.

LE "SOGLIE„ DELLA ROSA CELESTE

Allorchè il fiume di luce, già apparso a Dante nell'Empireo, si cangiò in una figura circolare, Dante vide (*Par.*, XXX, 113-114)

> specchiarsi in più di mille soglie
> quanto di noi lassù fatto ha ritorno.

Queste ***più di mille soglie*** furono da quasi tutti i commentatori, non esclusi i più acuti e i più recenti, interpetrate per *più di mille gradini*; e ciò fece sì che la figura della rosa celeste, descrittaci da Dante con tanta cura e con tanto amore nella seconda metà del canto XXX e ne' due seguenti canti del *Paradiso*, désse luogo a interpretazioni diverse, fino al punto che qualcuno [1] potè arzigogolare che essa contasse ben milleduecentonovanta gradini!

Soglia non è *gradino*, bensì *seggio* (*soglia* = *soglio* = *solium*, che deriva dalla radice *sed*, *sedere*); [2] onde bene interpetra il Landino: « in più di mille sedie, .i. in infinite sedie ». Infatti, i varii *gradini* della rosa indicano certamente differenza di merito e di premio: ora è mai possibile sminuzzare fino a tal segno la graduazione del merito e del premio, da farne *più di mille* gradi differenti? ove trovare il criterio pratico, sia morale, sia teologico, per tante spartizioni o sfumature? Ma oltracciò, se *i gradi* fossero, non dico ***più di mille***, ma mille soltanto, com'è che Dante si sarebbe accontentato di parlarci solo di sette tra essi, per la metà superiore della rosa, e solo di lasciarci intendere che altrettanti sien quelli della metà inferiore? Bisognerebbe ritenere (come qualcuno ha ritenuto)

[1] VINCENZO BARONI, [illegible] 1906.

[2] Cfr. ZAMBALDI, [illegible]

ch'ei ci parlasse de' soli gradi principali, tacendo affatto delle suddivisioni. Or non è presumibile questo silenzio in Dante, così preciso, in generale, e che, in ispecie, ci ha così bene informati della suddivisione de' tre ultimi cerchi del suo Inferno: poichè è fuor di dubbio che a suddivisioni di gradi ei non accenna affatto nella sua precisa e non frettolosa descrizione della rosa celeste.[1] E ancora, i gradini circolari della rosa Dante li chiama *ordini di sedi* (*Par.*, XXXII, 7), *gradi* (XXX, 47 e 68: XXXII, 16 e 38), *scalee* (XXXII, 21), *semicircoli* (XXXII, 26), *cerchi* (XXXI, 115), *giri* (XXXI, 67; XXXII, 36); e le *sedie* le dice *seggi* (XXX, 133), *sedi* (XXXII, 7), *scanni* (XXX, 131; XXXII, 28 e 29) e *banchi*[2] (XXXI, 16): or chi vorrà negare che *soglia*, tanto per la sua etimologia, quanto per il suo senso proprio di *limen*, non s'avvicini più a *seggio*, *sedo*, *scanno* e *banco*; anzi che a *giro*, *cerchio*, *semicircolo*, *scalea* e *grado*? Il Casini, che, come gli altri, interpetra le mille e più *soglie* per mille e più gradini, s'appoggia al v. 115 dello stesso canto XXXII del *Par.*; « e se l'infimo grado in sè raccoglie ». Ora, è verissimo che Dante suole talvolta dichiarare una parola o una frase oscura, adoperando, subito dopo, a esprimere lo stesso concetto, un'altra parola o frase equipollente: ma che ciò faccia talvolta, non vuol dire che lo faccia sempre: è anzi da ritenere ch'ei si rendesse ben conto di quella giusta regola, che non bisogna, senza necessità, variar l'espressione, quando il concetto non varia; perchè, è risaputo, il variar l'espressione, per uno stesso concetto, è uno scambiare il punto di veduta; è un obbligare il lettore a dividere la propria attenzione su più oggetti allo stesso tempo, facendogli perdere di vista l'oggetto principale. Sicchè, io credo si possa affermare che anche Dante, come ogni buono scrittore, adoperi, in generale, espressioni diverse a significar cose di-

[1] Si potrebbe obiettare: se i gradi non hanno suddivisioni, com'è che Dante, il quale si trovava nel giallo della rosa, levando sù gli occhi al terzo giro, per veder Beatrice, nota che essa distava da lui più che non disti dalla più profonda voragine del mare la parte più alta dell'atmosfera celeste? potevano elevarsi a tanta altezza i soli sette gradini (se tanti sono) della metà inferiore della rosa, e i soli cinque (dal 7° al 3° compresi) della metà superiore? A quest'obiezione risponderebbe Dante stesso: « che dove Dio senza mezzo governa, la legge natural nulla rileva ». (*Par.*, XXX, 122-123).

[2] Anche la frase di *banco in banco* vale per i commentatori *di grado in grado*: ma *banco* è dal tedesco *banch*, poi *bank*, *scanno* (Cfr. Zambaldi, *Diz. etim.*, 103, C); e nel senso di *scanno* è adoperato da Dante altrove (*Par.*, X, 22): oltre di che, tre versi prima il P. ha scritto che gli angeli scendevano nel gran fiore, che s'adorna di tante *foglie*, cioè di *tante sedie*; onde, se ripete ora che *scendevano nel fiore di banco in banco*, questa frase non può significare che *di foglia in foglia*, cioè *di sedia in sedia*.

verse; e che, per conseguenza, quella specie di prova, della stessa cosa significata con diverse espressioni possa addursi soltanto quando altre prove la corroborino, e nulla la contradica: il che non è davvero per la prova addotta dal Casini; poichè essa è unica, e ha molte ragioni contro di sè. In conclusione, non si va per i viottoli, quando la via maestra è agevole e sgombra: se Dante ha scritto *grado*, subito dopo *soglia*, ciò lungi dall'essere una prova, come vorrebbe il Casini, che *soglia* e *grado* sien tutt'uno, è una prova, invece, che queste due parole significano, anche per Dante, due concetti ben distinti.

Ma esaminiamo alcuni altri casi, in cui Dante usa la parola *soglia*.

Piccarda dice a Dante (*Par.*, III, 81-82):

> sì che come noi sem di soglia in soglia
> per questo regno, a tutto il regno piace

qui alla frase di *soglia in soglia* non può darsi altra interpetrazione che *di cielo in cielo*; e poichè i cieli son quasi i gradini del Paradiso di Dante («le scale dell'eterno palazzo», *Par.*, XXI, 7-8), qui *soglia*, non può valere che *gradino*; e lo stesso dicasi del v. 28 del canto XVII del *Par.* stesso:

> in questa quinta soglia
> dell'albero che vive dalla cima.

Sì nell'uno, però, come nell'altro caso, si tratta di senso figurato, come anche la Crusca riconosce, citando per tal senso, il primo di questi due esempii:[1] la figura, anzi, è doppia, di metafora e di metonimia: di metafora, in quanto s'usa il gradino d'anfiteatro, in cui sono molti seggi, per il *gradino* del Paradiso; di metonimia, in quanto s'usa il *seggio* per il complesso de' seggi che costituiscono siffatto gradino. Or come questi due esempii non tolgono che Dante abbia usata altrove nel suo senso proprio di *limen*, la parola *soglia*[2] (non

[1] Però la Crusca accompagna col questo anche l'esempio del canto XXX del *Par.*, *in più di mille soglie* [illegible] in più di mille soglie [illegible] *soglia*, in sè, non implica affatto [illegible] commentatore dai gradi [illegible]

[2] Cfr. *Inf.*, IX, 92 [illegible] *Purg.*, IX [illegible] sulla soglia [illegible] *Purg.*, XXVIII [illegible] *Purg.*, 121 (in su la soglia [illegible]

che le forme arcaiche equivalenti, *soglio* [1] e *sogliare*); [2] così non tolgono che abbia potuto usarla nel senso originario, etimologico di *seggio*. E infatti la usò, senza dubbio, in questo senso in altri due casi, al v. 69 del canto XXI del *Purg.*, e al v. 13 del XXXII del *Par.* Quando Stazio, nel quinto ripiano del Purgatorio, dice a Dante che solo allora ha sentito «libera volontà di miglior soglia», dopo una *doglia* di cinquecent'anni e più, (senza punto accennare, si noti, nè ai gradi del Purgatorio, nè a quelli del Paradiso); questa *miglior soglia* non può essere che una migliore *stanza* o *dimora* o *abitazione*, come ben interpetrano tutti i commentatori: il *cielo*, il *Paradiso*, insomma: dunque, un *seggio* migliore. E quando San Bernardo, additando al Poeta i seggi delle donne ebree, che dirimono il fiore dall'alto al basso, addita prima il seggio di Maria, e poi, immediatamente sotto a questo, il seggio d'Eva, e via via quelli di Sara, di Rebecca, di Giuditta e di Ruth; il suo *di soglia in soglia* non può valere *di grado in grado*, ma bensì *di seggio in seggio*; [3] poichè i *seggi*, non i *gradi* addita San Bernardo al Poeta. E ciò provano anche i versi 28-30 dello stesso canto XXXII:

> E come quinci il glorioso scanno
> della donna del cielo, e gli altri scanni
> di sotto lui cotanta cerna fanno:

non è qui come un riepilogo di ciò ch'è detto innanzi? or se nel riepilogo si parla di *scanni*, è lecito dedurre che di scanni si sia parlato anche nella narrazione che precede. Ma una prova addirittura lampante, che la frase *di soglia in soglia* vale *di seggio in seggio*, ce la offre lo stesso verbo *digradare*: questo, come insegna la Crusca, vale *scendere di grado in grodo*; sicchè, se la frase *di soglia*

---

[1] Cfr. *Inf.*, XVIII, 14 («a tai fortezze da' lor sogli») e *Purg.*, X, 1 («soglio della porta»).

[2] Cfr. *Inf.*, XIV, 87 («lo cui sogliare a nessuno è negato»).

[3] È bene che il lettore abbia sott'occhio tutto il passo:

> La piaga che Maria richiuse ed unse
> quella ch'è tanto bella da' suoi piedi
> è colei che l'aperse e che la punse.
> 7 Nell'ordine che fanno i terzi sedi
> siede Rachel, di sotto da costei,
> con Beatrice, sì come tu vedi.
> 10 Sara, Rebecca, Iudit e colei
> che fu bisava al cantor che per doglia
> del fallo disse miserere mei.
> 13 puoi tu veder così di soglia in soglia
> giù digradar, com'io che a proprio nome
> vo' per la rosa giù di foglia in foglia.

in soglia valesse qui *di grado in grado*, essa ripeterebbe oziosamente un'idea già contenuta pienamente nel verbo *digradare*. Inoltre, nel verso ch'esaminiamo, la frase *di soglia in soglia* corrisponde evidentemente all'altra del v. 15, *di foglia in foglia*: or se le *foglie* sono i *seggi* (« il fiore è maturo di tutte le sue foglie », *Par.*, XXXII, 22-23), anche la frase *di soglia in soglia* va interpetrata come l'altra a cui corrisponde, cioè *di seggio in seggio*.

In conclusione, io credo che i gradi della metà superiore della rosa celeste sieno sette, e forse altrettanti quelli della metà inferiore; e che sieno i *seggi*, circolarmente disposti ne' gradi, quelli che son *più di mille*, cioè innumerevoli.

LII.

PER DUE VARIANTI CONGETTURALI PROPOSTE DAL TORRACA AL § IV DELL'EPISTOLA A CANGRANDE

Nel vol. X del *Bullettino della Società dantesca italiana* (N. S., pagg. 109-110), il Torraca propone che al primo periodetto del § IV dell'*Epistola a Cangrande*, dove i più leggono «plus dono quam domino», si legga invece «plus dono, quam dono»; e al terzo periodetto, invece di «vitam parvipendens», si legga «viam parvipendens».

Per la prima variante, considerando il primo *dono* come verbo, e il secondo come sostantivo, s'avrebbe questo senso: «può parere che il mio dono sia piccolo, ma non è: con l'offerta del Paradiso, io dono a Cangrande più di onore e di fama (Cfr. *Inf.*, IV, 100) che il dono, esso Paradiso, non mostri, a prima giunta, di portargli». Non si può negare che questa variante non sia frutto d'acuto intelletto; e che le ragioni, onde il Torraca la conforta, non siano acutamente escogitate: il bisticcio, che ne risulterebbe, sarebbe potuto piacere a Dante, o all'anonimo autore dell'epistola, non c'è dubbio; e non c'è dubbio che un copista grossolano avrebbe potuto sostituire al secondo *dono* un *domino*, la cui abbreviazione *dño* tanto somigliava, nella scrittura del primo Trecento, a *dono*. Ma è necessaria questa variante congetturale? È vero che con la lezione comune «il senso resta pur sempre troppo incerto»? A me sembra di no. Dalla comune lezione, «plus dono, quam domino», si ha questo senso: non posso tacere che in questa donazione può sembrare che più d'onore e di fama acquisti il dono stesso, che non il signore. Or che c'è d'incerto in questo senso? Che d'ordinario, s'offra un libro a persona illustre per accrescere onore e fama al libro stesso, più assai che per onorare la persona a cui s'offre, è risaputo e innegabile: nulla di più naturale, adunque, che la di-

chiarazione di Dante: badate, egli viene a dire, non confondete questo mio dono con tanti altri, questo mio con tanti altri libri che vi vengono offerti: esso è tale, che non chiede onore da voi, ma ve ne reca. C'è dell'orgoglio; nè vale a celarlo ciò che subito dopo è detto intorno al titolo; ma Dante sapeva bene d'esser Dante. In quanto al chiamar lo Scaligero *il signore*, senz'altro, cosa che al Torraca non par verosimile; rifletta, lo prego, che Dante non lo chiama signore suo, ma signore del libro che gli ha donato: «plus dono, quam domino», egli scrive; e il sottintendere un *ejus*, cioè *del dono*, *del libro donato*, è la cosa più ovvia; [1] come è ovvio che Dante considerasse la sua terza cantica come cosa di Cangrande, al quale l'aveva offerta, come cosa di cui Cangrande fosse il signore o padrone: «illam, sub praesenti epistola, tanquam sub epigrammate proprio dedicatam, vobis adscribo, vobis offero, vobis denique recommendo».

In quanto al *quinimmo* che segue, e che al Torraca non sembra giustificato, se non dalla correzione ch'egli ha proposta; a me pare, invece, giustificato egualmente dalla lezione comune. Secondo essa, Dante scrive: non posso tacere che in questa donazione può sembrare che più d'onore e di fama acquisti il dono stesso, che non il signore: che anzi, già col titolo di esso, mi pareva aver espresso il presagio circa la maggior gloria che ne sarebbe venuta al nome: in altre parole: può sembrare che acquisti più onore il libro, che non il signore di esso; ma badate al titolo, e vedrete *invece, anzi*, che è appunto l'inverso che avviene. Infine, non so come il Torraca abbia potuto scrivere che la sua variante «ci risparmia la fatica e l'impaccio di andar cercando il soggetto di *ejus* molto lontano e sin fuori di paragrafo»; mentre tra il *dono* della lezione comune a cui è evidente che quell'*ejus* si riferisce, e il *dono* sostituito dal Torraca a *domino*, ed a cui egli lo riferirebbe, non intercede che un monosillabo, *quam*.

Passiamo alla seconda variante. A *vitam parvipendens* della lezione comune, che, secondo il Torraca, «non si capisce che voglia dire», egli propone di sostituire *viam parvipendens*, che verrebbe a dire «poco curando la via lunga. La metafora della via si

---

[1] Il D'Ovidio, che non crede all'autenticità dell'Epistola a Cangrande (*Studii sulla Div. Com.*, pagg. 448-485), affacciò l'ipotesi (pag. 481) che *domino* «potrebbe prendersi pur come donatore, ossia il padrone dell'oggetto donato»; ma aggiunse che «anche così, per aver un discorso che si reggesse, bisognerebbe mutar *dono* in *donato*. Allora direbbe almeno: l'offerta giova più all'autore donante, che non a Cane donato del libro».

adatta così bene a quella dell'affrettarsi alla meta, che quasi non si comprende come l'opportunità di questa correzione non sia balenata sinora a nessuno. *Via necessitatur a termino* (*Mon.* I, 11) e viceversa. Nè le si oppongono ragioni paleografiche: *viā* si confonde così facilmente con *vitā* ». E naturalmente il Torraca conclude che, con questa e con l'altra variante, tutto il paragrafo diventa più chiaro. Mi spiace non poter essere, neppure per questa seconda correzione, d'accordo col Torraca.

Qual era la meta che Dante si era prefissa fin dal principio (*a primordio*) dell'epistola, e a cui anelava (*sitio*)? Il Torraca non ce lo dice; ed io temo che per questa meta egl' intenda l' introduzione che Dante s'accinge a fare. Ma Dante dice che se l'è prefissa *a primordio*, dell'Epistola, s' intende: dunque siffatta meta non può esser altra, se non conservare, « providentia diligenti et accurata sollecitudine », il tesoro carissimo dell'amicizia di Cangrande (Cf. § 3, *in princ.*). Qual meraviglia dunque se ora dice che intenderà a tal meta, ogni altra cosa disprezzando, perfino la vita? La stessa metafora, della sete che ha di raggiungere la meta che s'è prefissa, dice chiaro quanto vivo fosse il desiderio suo di raggiungerla. Poichè io credo che non dovrebbe esser dubbio che il *quam sitio* si riferisce a *metam prefixam*, che segue, anzi che a *gratiae vestrae*, che precede; quantunque al Fraticelli sembrasse il contrario: la grazia di Cangrande l'aveva già, tanto che offriva il dono, per sdebitarsi de' beneficii che n'avea ricevuti: ma conservarsela per l'avvenire desiderava, e questa era la meta a cui tendeva, di nient'altro curante, neppur della vita. Se, invece di *vitam*, leggessimo *viam*, oltre che la frase sarebbe più scolorita, s'avrebbe, da una parte, una concisione confinante con l'oscurità, perchè, a chi sottintendesse *longam*, si potrebbe giustamente obiettare che anche d'altre condizioni sfavorevoli d'una via, oltre che della lunghezza, può non tener conto chi fortemente aspiri a una meta; e, dall'altra parte, s'avrebbe un'evidente contradizione tra il disprezzo per la *via lunga* e il proposito d'accorciarla, manifestato subito dopo dall'autore: « ad introductionem oblati operis aliquid, sub lectoris officio, *compendiose* aggrediar ».

In conclusione, ne' due luoghi esaminati la lezione comune dà un senso, che, se anche non fosse, come pur è, migliore di quello dato dalle varianti del Torraca, per lo meno è del pari sodisfacente; possiamo dunque affermare che tali varianti non sono ne-

cessarie; e, come tali, esse non sono accettabili.[1] « A un meglio congetturale » scrive il Rajna, « è sempre da preferire il mediocre fondato sulla condizione di fatto ».[2]

---

[1] Mi duole non poter esser completamente d'accordo col Vandelli (Cfr. *Bull. della soc. Dant.*, N. S., XII, 196), che nella sua recensione d'un libro del Moore, riconosce alla seconda variante del Torraca « un alto grado di probabilità, quale non ha invece l'altra ».

[2] *Bullettino cit.*, X, 294, in nota.

LA VIOLENZA E LA FRODE
NELLA FILOSOFIA E NEL DIRITTO

NOTA

DI

FRANCESCO FILOMUSI GUELFI

D'ogni malizia, ch'odio in cielo acquista,
Ingiuria è il fine; ed ogni fin cotale
O con forza o con frode altrui contrista.
Ma perchè frode è dell'uom proprio male,
Più spiace a Dio; e però stan di sutto
Gli frodolenti e più dolor gli assale.
De' violenti il primo cerchio è tutto;

. . . .

La frode, ond'ogni coscïenza è morsa
Può l'uomo usare in colui che si fida,
Ed in quei che fidanza non imborsa.
Questo modo di retro par ch'uccida
Per lo vincol d'amor che fa natura:
Onde nel cerchio secondo s'annida
Ipocrisia, lusinghe, e chi affattura,
Falsità, ladronecci e simonia,
Ruffian, baratti e simile lordura.

DANTE, *Inferno*, XI, vv. 22-28, 52-60.

In queste terzine Dante ordina una più grave punizione pei delitti commessi per frode, che per quelli commessi per violenza. Quale la ragione? Il problema fa parte della esplicazione completa della graduazione dei delitti e delle pene secondo il sistema dantesco, o come direbbesi con linguaggio tecnico giuridico, della scala penale. Prescindendo da considerazioni generali può dimandarsi: la dottrina dantesca è la conseguenza di una concezione giuridica, o si connette ad una teoria puramente filosofica? Così mi son posto il problema, ed esporrò qui per ordine le ricerche fatte, e la conclusione, alla quale sono pervenuto.

Nel diritto moderno in generale i delitti commessi mediante la violenza sono maggiormente puniti che quelli commessi mediante frode. Ma anche nel diritto moderno talora la frode è un'aggravante. Così il veneficio, a causa del mezzo fraudolento, è più gravemente punito che l'omicidio semplice (art. 365 cod. pen.). Nei diritti antichi però vale piuttosto la regola inversa, e sono considerati come più gravi i delitti commessi per frode, che quelli commessi per violenza. Secondo l'Hermann nel diritto greco (ateniese) pare che sia stato punito più gravemente il furto che la violenza (ὕβρις).[1]

In ispecie il rapporto tra un fatto commesso per violenza e quello per dolo si rivela nella legislazione dal diverso apprezzamento tra il furto e la rapina. Le legislazioni moderne puniscono più gravemente quest'ultima, che in fondo è un furto mediante violenza.

Ma non è stato sempre così nella storia del diritto. Nel diritto mosaico si contemplò la rapina: Lev., XIX, 13. La vulgata dice: *Non facies calumniam proximo tuo nec vi opprimes eum.* Ma Lutero tradusse: *du solst deinem Nächsten nicht Unrecht thun, noch berauben*: ed analogamente traduce il Diodati: *Non oppressare il tuo prossimo e non rapirgli il suo.* Nel diritto Talmudico il colpevole di furto è punito più severamente che il colpevole di rapina: secondo il Talmud, ciò perchè il ladro ha paura più degli uomini che di Dio.[2] Ciò in contradizione col diritto romano giustinianeo: pr. Ist. De vi bon. rapt. (4, 2): *ridiculum esset levioris conditionis esse eum, qui ei rapit, quam qui clam movet.*

Ma nello stesso diritto romano, che rappresenta anche nella stessa legge delle XII tavole uno stato di progredito diritto, non si differenzia nel diritto antico il furto dalla rapina. Questa è punita come il *furtum manifestum* con *l'addictio*, mentre il *furtum nec manifestum* è punito in *duplum.*[3] E l'uno e l'altro entrano nella categoria dei *delicta privata.* Si riconobbe però che il rapitore fosse un triste ladro. Più tardi nel periodo della guerra civile, il Pretore Marco Terenzio Lucullo emanò un editto, che almeno sotto

[1] Hermann, *Griechische Privatalterthümer*, § 62.

[2] Mayer, *Geschichte der strafrechte*, n. 601.

[3] Gell. XI, 18, 8. Gai. III, 189. Conf. Voigt, *Die XII Tafeln*, I, p. 716. 717. II, pag. 588 e seg.

speciali circostanze (*hominibus armatis coactisve*), distinse la rapina dal furto, e punì la prima con pene speciali. [1]

Nel diritto germanico primitivo ha largo campo la difesa privata del diritto; quindi in larga sfera la violenza è legittima. Basta solo ricordare l'istituto della *faida*, della *vendetta di sangue*. Ed anche qui è interessante il rapporto tra il furto e la rapina. Il furto fu punito sempre: la rapina non era punita nei tempi primitivi. Citasi il seguente passo di Cesare, *De bel. gal.* VI, 23: Latrocinia apud Germanos nullam habent infamiam, quae extra fines cuiusque civitatis fiunt. Il Leyser dice che mentre la rapina fu distinta dal furto, tanto dai Romani, quanto dai Germani, fu però da loro diversamente valutata; perchè i primi la considerarono *pessima* ed *improbissima*, i secondi come *honestissima ac ars legitima.* [2] L'impunità della rapina nei tempi più antichi del diritto germanico è provata pure da un capitolare dell'847; Carol. Calv. Capet. c. 6: «Ut rapinae et depraedationes, quae quasi iure legitimo hactenus factae sunt, penitus interdicantur, et nemo se impune post haec eas praesumere posse confidat». In seguito la rapina fu punita; ma con pene minori di quelle del furto. [3] Relativamente assai tardi s'invertì il rapporto; e la rapina fu punita con pene maggiori del furto. Così nella Carolina (a. 1500). [4]

L'impunità della rapina spiegasi con l'istituto della faida. Anche quando più tardi la rapina fu punita, essa era lecita, quando la faida era giustificata. [5]

Il diritto germanico rappresentò nella storia una più alta antichità, che il diritto romano; e può bene servire alla rappresentazione di uno stato antico di diritto, nel quale la forza avesse larghissima applicazione. Anche nel diritto romano si hanno le tracce di un tempo, in cui valeva la forza privata per difesa del diritto. Questo concetto è stato sostenuto da Jhering recentemente, [6] ma si trova anche in Vico nella concezione di un *ius privatae violentiae.* [7] La concezione di un primitivo stato di lotta, prescindendo

[1] Geib, *Strafrecht*, I, pag. 67, 68. Rudorff R., *Rechtsgesch.* [illegible] II, § [illegible].

[2] Leyser, *Meditationes ad Pandectas*, VII, Spec. 599, I.

[3] Così nella legge salica, Alamannica, Burgundia, Fri[illegible] ecc. Vedi Geib, *Strafrecht*, I, pag. 174.

[4] Geib, *op. cit.* pag. 274.

[5] Wahlberg in *Holtzendorff Encyclopädie* [illegible] III, pag. [illegible]

[6] Jhering, *Geist*, I, pag. 111 e segg.

[7] Vico, *De universi iuris uno principio et fine uno* § [illegible]. [illegible] la [illegible] del concetto di Jhering con quello di Vico [illegible] all'opera di Jhering, *La lotta pel diritto* [illegible] [illegible] 1875.

da scrittori più antichi, come in Hobbes (*bellum comnium contra omnes*), si ha come conseguenza delle teorie di Darwin e di Spencer, ed in generale della così detta filosofia evoluzionista o scientifica. Il concetto della lotta per l'esistenza mena necessariamente a concepire uno stato originario di privata violenza. Il diritto è difeso dalla forza individuale. Il concetto che ogni offesa deve essere repressa dal pubblico potere è un concetto che si ha in un periodo di grande civiltà: così nel diritto romano, così nel diritto moderno.

Cosicchè può conchiudersi che la punizione più grave dei delitti di frode rispetto a quelli per violenza è la conseguenza del carattere di un diritto primitivo.

II.

Platone nelle Leggi distingue i delitti che si commettono *apertamente* e *con violenza* da quelli che si commettono di *nascosto* e *fraudolentemente*, e dice che la pena deve essere anche maggiore quando un delitto è commesso in questi due modi (Leg., IX, 864, 2). Non è qui il luogo di entrare in particolari sul sistema dei delitti e delle pene in Platone. Egli distingue i delitti di violenza (in ispecie l'omicidio) in volontarii ed involontarii. (IX, 805, a.). L'uccisione commessa per ira è distinta in due gradi: o è commessa nel primo impeto della passione, ovvero covando il desiderio della vendetta, ed aspettando l'opportunità per cogliere il nemico alla sprovvista. La prima specie d'uccisione partecipa dell'omicidio involontario, la seconda del volontario (IX, 869, a). Questa deve essere più gravemente punita (IX, 869, b). Passando poi a discorrere delle uccisioni volontarie e premeditate, Platone meravigliosamente ne analizza le cause: 1°) La smodata brama di arricchire: 2°) L'ambizione, che genera l'invidia; 3°) Il timore, che una turpe azione commessa sia da altri svelata (IX, 870 a-d). Platone giudica il primo motivo come il più malvagio, e quindi l'uccisione da esso determinata come meritevole delle maggiori pene. Platone distingue anche il delitto contro l'altrui avere in due specie: quello commesso con la frode, e quello con la violenza (*furto* e *rapina* Leg. XII, 941, a). Secondo lui *il furto è un'azione vile: la rapina una azione impudente* (l. citato). Ma egli punisce con la stessa pena e l'uno e l'altra. Con ciò Platone, come in altri punti delle leggi, si eleva sul diritto positivo ateniese, proponendo una riforma.

Aristotele, che è il fondatore della teoria dell' imputabilità (Eth. Nic., III-V. Conf. Eth. Eudem, II, VII.), non ha nei libri che ci sono stati trasmessi una così diffusa esplicazione delle specie di delitti, come in Platone. Risulta dalle ultime parole dell'Etica a Nicomaco, che egli aveva designato di scrivere la Politica, e ne indica le parti, e tra queste indica una speciale trattazione sulle leggi. Ma tale trattazione manca negli otto libri delle Politica, che ci seno stati trasmessi. Ritiensi che la Politica non fosse stata completata dall'autore, e che inoltre essa non ci sia stata trasmessa nemmeno intera nelle parti trattate (Vedi il mio scritto *Dottrina dello Stato nell'antichità greca*, p. 96). E con ciò si spiega la mancanza di una diffusa trattazione dei delitti e delle pene. Ma in compenso si ha in Aristotele completa la dottrina dell' imputabilità, ed in essa chiaramente si mostra che egli considerò come meno imputabile le azioni commesse per *ira o passione* (τὰ διὰ θυμὸν). Poichè Aristotele pone l' imputabilità nell'essere l'uomo principio di azione, nelle azioni commesse per ira il vero autore è colui che provocò all' ira (Eth. Nic., V, 8, 8, 9). Ed in tal caso, prosegue Aristotele, non si tratta di giudicare del fatto, ma del diritto (l. c. 10). L'opposto si ha nel caso del *danno*, *dell' ingiuria*, del *delitto*, che è stato *proposto*, *deliberato*. *Ira* e *passione* son date dalla natura, e sono *necessarie* e *naturali* (ἀναγκαῖα ἢ φυσικά. Eth. Nic., *loc. cit.*, 8). La graduazione dell' imputabilità nelle azioni umane si ha poi precisa nella trattazione delle azioni per *incontinenza* e *ferità* (ἀκρασία, θηριότης). Eth. Nic.,. VII, 1, 1. L' *incontinente*, pur conoscendo la malvagità dell'azione, la compie per passione (l. c. 6.) Ma l' incontinenza per *passione* o *ira* (θυμός) è men turpe che l' incontinenza per *cupidigia* (appetiti sensibili, ἐπιθυμία, Eth. Nic., VII, 6, 1). Devesi scusare chi agisce per naturali appetiti; e l' *ira* è più naturale che la *cupidità*. Inoltre l'uomo è maggiormente ingiusto per quanto più agisce *occultamente* ed *insidiosamente*. L'uomo iracondo non è insidiatore, nè insidiatrice è l' ira, che è manifesta; ma *fraudolenta* è la cupidigia (Eth. Nic., VII, 6, 2, 3). L'incontinenza imputabile, che si sprigiona dagli appetiti sensibili, è poi anch'essa duplice. Poichè questi o sono *umani* e *naturali*, ovvero *bestiali*. Minor male del *vizio umano* è l'azione per appetito *bestiale*, ma è maggiormente temibile. (Eth. Nic., VII, 6, 5-7). Nell'Etica ad Eudemo (che come è noto non appartiene ad Aristotele, ma ad un suo discepolo) è riferito il detto di Eraclito: *È difficile resistere all' ira: poichè con essa l'anima fa i suoi acquisti.* Il testo dice: Χαλεπὸν γὰρ [illegible] γαρ ὠνεῖται. Mi sono tenuto nella traduzione al significato letterale

del verbo ὠνέομαι, ma sarei tentato di tradurre che l'*anima si sviluppa, si afforza per l'ira*. E dopo la citazione di questa sentenza di Eraclito, è aggiunto che vi ha maggior *volontarietà* nell'azione che si compie per *deliberazione*, che in quella che si compie per ira o passione. Anzi nel capitolo seguente si pongono le azioni commesse per amore, ira, o altra naturale passione, tra le azioni involontarie; poichè violenta è la forza di questi effetti. Quelle azioni quindi meritano perdono (Eth. Eud., II, 8, 21). Finalmente, a chiudere queste considerazioni sulla filosofia aristotelica, nello scritto, *Problemata*, anche esso pseudoaristotelico, è posto il problema: Perchè il furto si punisca con la morte; e per gli *atti violenti*, che sono più grande ingiustizia, si ha una minore pena, una pena corporale e pecuniaria? E si risponde: che l'agire violentemente è umana passione, e che tutti gli uomini più o meno ne partecipano; ma che il furto non deriva da alcuna necessità umana (*Arist. Probl.*, XVIII, 16). E poichè gli scritti di Aristotele, siano o no autentici, sono importante fonte del diritto ateniese, è appunto da questo passo che s'argomenta, che in esso il furto fosse più gravemente punito che la violenza. (Vedi Hermann, *op. e loc. citati*).

III.

Il risultato, al quale son giunto con le esposte ricerche, è che alla concezione dantesca sia estranea una ragione storica del diritto, ma che essa sia derivata dalla dottrina aristotelica. Ciò si fa palese col confronto di questa dottrina, succintamente esposta nel precedente numero (II), con i versi di Dante. Anzi nello stesso canto XI si ha un palese richiamo all'Etica di Aristotele ed alle dottrine già ricordate (v. 79-84).

Ciò che non è aristotelico, ma teologico e cristiano, è la misura dei delitti, secondo che più *spiacciano a Dio*. Ma ogni ulteriore ricerca o studio su questo punto non rientra nei limiti proposti alle mie ricerche.

F. Filomusi Guelfi.

CORREZIONI E AGGIUNTE

[illegible]	[illegible]		
16	35	pusilli	pusillis
19	11	Foggano	Foltano
33	6 delle note	dimandava:	dimandava (in *Giorn. dant.*, I, pag. 66):
58	20	Theba exterruit-	Thebas exterruit
83	5	son	
89	6 delle note	N. 5,	N. S.
96	4 delle note	68	63
105	ultima	1ª quaest.	I, II
107	28	pasaa	passa
108	24	vincolo	il vincolo
108	38	2ae:	2ae
121	12	vorrà	varrà
135	2 della nota	§§ VI e VII	§§ V e VI.
142	18 delle note	III	IV
146	9	o	e
15[illegible]	20	Venere	Venere e
162	20	[illegible]	[illegible]
166	10	al	la
166	13 delle note	impraetermiisse	impraetermisse
173	7	morali (2).	morali (2); e che ad essi s'oppongono i sette vizii capitali, « in quantum sunt contra divinum instinctum » (*Summae theol.*, I, II, 68, 1° ad 2).
203	3 delle note	questo	questa
253	25	6° cerchio	7° cerchio
256	15	che.	che,
283	[illegible]	[illegible]	scusarmi
291	13	ma,	[illegible]
295	18	Agresti (2)	Agresti (1)
339	8 delle note	[illegible]	[illegible] nella *Summa theol.* (I, 21, 1°): [illegible] ad Romanos II: quis prior dedit [illegible]

pag.	*linea*		
340	6	non fra i sudditi.	*S'aggiunga la seguente nota :* Infatti' nell'obiezione che con questo passo si risolve, San Tommaso scrive : « justitia non solum est in principe, sed etiam in subditis »; e altrove (*Summae theol.* II, II, 58, 6°) : « justitia legalis . . . . .est in principe principaliter . . . in subditis antem secundario ». È evidente che, in tutt' e due questi passi, l' *in* d' *in subditis* ha lo stesso senso che quello d'*in principe*; dunque *in*, non *tra*.
340	9	distribuzione.	distribuzione ; e, quel che più importa, se ne ricava, che, per San Tommaso, la giustizia distributiva è bensì anche ne' sudditi, ma in un senso, dirò così, tutto passivo ; mentre, come *atto del distribuire,* nel che è l'essenza della giustizia distributiva, questo è *solo* del principe.
381	1	Antione	Antigone
443	12	dire	dirsi
443	14	Purgatorio.	Purgatorio,
470	2	quando	quanto
515	2	Goperti	Coperti
530	23 delle note	Benassuti	Bennassuti

INDICE